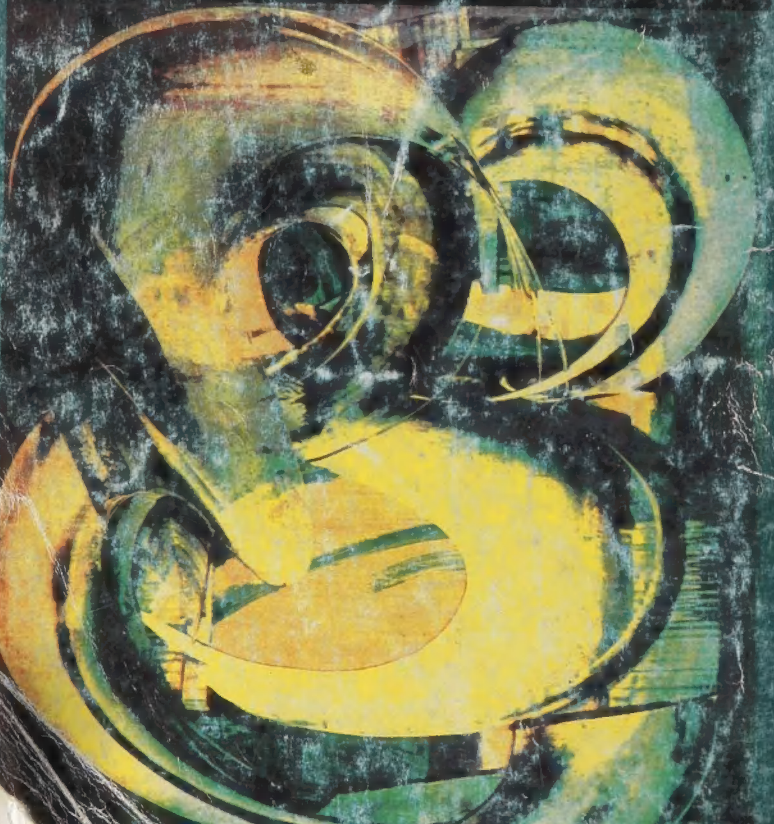
مصطلحات الفكر الحديث

الجزء الثانى

سامى خشبة



مُصْطلحاتُ الفكرِ الحديث

القراءة للجميع

مكتبة الأسرة

٢٠٠٦

برعاية السيدة

سوزان مبارك

المشرف العام

د . ناصر الأنصارى

تصميم الغلاف

د . مدحت متولى

الإشراف الطباعى

محمود عبد المجيد

الإشراف الفنى

على أبو الخير

ماجدة عبد العليم

صبرى عبد الواحد

الجهات المشاركة

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التربية والتعليم

وزارة التنمية المحلية

وزارة الشباب

التنفيذ

الهيئة

١٩١

مصطلحات الفكر الحديث

سامى خشبة

الجزء الثانى

مكتبة الأسرة ٢٠٠٦

لوحة الغلاف للفنان صلاح طاهر

تكوين -١٩٧٧ - زيت على سليوتكس - ١٢٢ × ٨٢ سم

كإضافة جديدة لمكتبة الأسرة قدمنا على غلاف كل كتاب لوحة تشكيلية لفنان مصرى معاصر من مختلف المدارس والأجيال وهذه اللوحات لا تعبر بالضرورة عن موضوع الكتاب.

وتتقدم مكتبة الأسرة بالشكر لقطاع الفنون التشكيلية بوزارة الثقافة ومتحف الفن المصرى الحديث على هذا التعاون.

خشبة، سامى.

مصطلحات الفكر الحديث/ سامى خشبة ط ١. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦.

مج ١، ٢ ؛ ٢٠ سم. ـ (فكر)

تدمك ٨-٢٥٠-٤١٩-٩٧٧.

١- الثقافة - مصطلحات

أ. العنوان

رقم الإيداع بدار الكتب ١٦٤٢٥ / ٢٠٠٦

I.S.B.N 977-419-250-8

ديوى ٢٠١٤، ٢٠١

فهرس المصطلحات جـ٢

		صفحة
(٢١٠) سـايبـورج	Cyborg	(١٣)
(٢١١) سـببيــة	Causality (Causation)	(١٥)
(٢١٢) السلوكيـة الاجتـمـاعيـة	Social-Behaviourism	(١٦)
(٢١٣) السـيــادة	Sovereignty	(١٧)
(٢١٤) السـيـاسـة الجـغـرافيـة	Geopolitics	(٢٠)
(٢١٥) السياسـة الخـضـراء	Politics Green	(٢١)
(٢١٦) سـيـبـرنيـطيـقـا	Cybernetics	(٢٣)
(٢١٧) سـيـرة ذاتيـة	Auto - Biography	(٢٤)
(٢١٨) سيـرة شخـصـيـة	Biography	(٢٦)
(٢١٩) سـيطرة النسـاء	Matriarchy	(٢٧)
(٢٢٠) سـيناريو تحليلى	Scenario Analysis	(٣٠)
(٢٢١) الشـامل المتـعين (المحـدد)	Concrete Universal	(٣١)
(٢٢٢) الشـخـصيـة القـوميـة	National Character	(٣٢)
(٢٢٣) شـعـبـوية	Populism	(٣٥)
(٢٢٤) شـعــبى	Pop-popular	(٣٨)
(٢٢٥) شـفـرة	Code	(٤٠)
(٢٢٦) شكليـة	Formalism	(٤٣)
(٢٢٧) شـمـــول	Totality	(٤٥)
(٢٢٨) شـيـئـيـة	Chosism	(٤٨)
(٢٢٩) الصدمـة الثـقـافيـة	Culture Shock	(٥٠)
(٢٣٠) صـفـوة؛ نخـبـة	Elite	(٥١)

(٢٣١) الصناعات الثقافية .... Culture Industries (٥٢)

(٢٣٢) الصورة .... (The) Image (٥٤)

(٢٣٣) ضد الطبيعية .... Anti-Naturalism (٥٧)

(٢٣٤) الضربة العميقة (فى العمق) .... Deep Stirke (٥٨)

(٢٣٥) الضمير الجماعى .... Collective Conscience (٦٠)

(٢٣٦) ضياع (غياب) المعايير .... Anomie (Anomy) (٦١)

(٢٣٧) الطبع .... Habitus (٦٣)

(٢٣٨) الطب النفسى المضاد .... Anti-Psychiatry (٦٥)

(٢٣٩) طبقة المتعة والفراغ .... Leisure Class (٦٦)

(٢٤٠) الطبيعة .... Nature (٦٧)

(٢٤١) الطبيعة / الثقافة .... Nature - Culture (٧٠)

(٢٤٢) طبيعيات الأرض .... Geophysics (٧٢)

(٢٤٣) الطقوس .... Rites (٧٣)

(٢٤٤) الطليعة .... Avant Guarde (٧٤)

(٢٤٥) الطوطمية .... Totemism (٧٥)

(٢٤٦) ظاهراتية - فلسفة الماهية .... Phenomenology (٧٦)

(٢٤٧) عالم الحياة .... Lebenswelt (Lifeworld) (٧٨)

(٢٤٨) العامة .... Folk (٧٩)

(٢٤٩) العبث .... Absurdism (٨٠)

(٢٥٠) عدم التدخل .... Non-Intervention (٨٢)

(٢٥١) عدمية .... Nihilism (٨٣)

(٢٥٢) عرق - جنس .... Race (٨٤)

(٢٥٣) العقد الاجتماعى .... Social Contract (٨٦)

(٢٥٤) العقلانية .... Rationalism (٨٧)

(٢٥٥) العلامات .... Signs (٨٩)

(٢٥٦) العلم .... Science (٩١)

(٢٥٧) علم البيئة .... Ecology (٩٣)

(٢٥٨) علم البيئة الاجتماعية .... Social Ecology (٩٤)

(٢٥٩) علم التشكل .... Morphology (٩٧)

(٢٦٠) علم السكان .... Demography (٩٨)

(٢٦١) علم المسـتـقـبل .... Futurology (٩٩)
(٢٦٢) علم ومنظومـة القـيم .... Axiology; Value System (١٠٠)
(٢٦٣) علم النفس التـربوى .... Educationa Psychology (١٠٣)
(٢٦٤) علم النفس التعليمى .... Learning Phsychology (١٠٥)
(٢٦٥) علم نفس الشواذ (غير الأسوياء) .... Abnormal Psychology (١٠٦)
(٢٦٦) علم النهاية - الآخرة .... Eschatology (١٠٩)
(٢٦٧) العلمـوية .... Scientism (١١٠)
(٢٦٨) علوم الروح (الإنسانية) .... Geisteswissenschaften (١١١)
(٢٦٩) علوم الطبيعة - طبيعية .... Natural Sciences (١١٣)
(٢٧٠) علوم المجتمع / اجتماعية .... Social Sciences (١١٤)
(٢٧١) عملية مستحيلة الانعكاس .... Irreversible Process (١١٦)
(٢٧٢) عنصرية .... Racism (Racialism) (١١٧)
(٢٧٣) العـولمـة .... Globalisation (١١٩)
(٢٧٤) غـائيـة .... Teleology (١٢٢)
(٢٧٥) غـريزة .... Instinct (١٢٤)
(٢٧٦) غمـوض .... Ambiguity (١٢٥)
(٢٧٧) فـاعليـة ـ فـعلى .... Agency (١٢٦)
(٢٧٨) الفـردية المنهـجـيـة .... Methodological Individualism (١٢٨)
(٢٧٩) فـرضـيـة جـايا .... Gaia Hypothesis (١٢٩)
(٢٨٠) فـرضـيـة (نظـرية) جـودل .... Godel's Theorem (١٣١)
(٢٨١) فـرضـيـة ميـرتون .... Mertonian Thesis (١٣٤)
(٢٨٢) فـرضيـة (أطروحـة) هيسـين .... Hessen Thesis (١٣٥)
(٢٨٣) الفطرة المشتركة .... Common Sense (١٣٧)
(٢٨٤) فعل .... Action (١٣٩)
(٢٨٥) فلسـفـة .... Philosophy (١٤٠)
(٢٨٦) فلسفة تحليلية .... Analytic Philosophy (١٤٢)
(٢٨٧) فلسـفـة علم النفس .... Philosophy of Psycology (١٤٣)
(٢٨٨) فلسـفـة لغوية .... Linguistic Philosophy (١٤٤)
(٢٨٩) فلك الأجرام الخفية .... Invisible Astronomy (١٤٥)
(٢٩٠) الفن التجريدى .... Abstract Art (١٤٦)

(٢٩١) الفن المضمونى .... Conceptual Art (١٤٧)
(٢٩٢) الفوضى (نظرية) .... Chaos (Theory) (١٤٩)
(٢٩٣) القابلية للدحض واستحالته .... Defeasibility, Incorigibility (١٥١)
(٢٩٤) قاعدة المعلومات .... Data-Base (١٥٢)
(٢٩٥) القانون الخالص .... Pure Law (١٥٣)
(٢٩٦) القانون العلمى .... Scientific Law (١٥٤)
(٢٩٧) قدرية .... Fatalism (١٥٥)
(٢٩٨) قومية .... Nationalism (١٥٦)
(٢٩٩) القيمة .... Value (١٥٨)
(٣٠٠) الكتابة والشفاهية .... Literacy :Orality (١٦٠)
(٣٠١) كلاسيكية .... Classicism (١٦٣)
(٣٠٢) كلية .... Holism (١٦٥)
(٣٠٣) الكوميديا السوداء .... Black Comedy (١٦٦)
(٣٠٤) الكونية .... Cosmopolitanism (١٦٧)
(٣٠٥) كونفوشيوسية .... Confucianism (١٦٨)
(٣٠٦) الكينزية الجديدة (نظرية) .... New Keynesian (Theory) (١٧١)
(٣٠٧) لاماركية .... Lamarckism (١٧٣)
(٣٠٨) لا متناه، ما لا نهاية .... Infinite, Infinity (١٧٤)
(٣٠٩) لا منتمى .... Outsider (١٧٧)
(٣١٠) اللا أسطورية .... Demythologize (١٧٨)
(٣١١) لاهوت الأزمة .... Crisis Theology (١٨٠)
(٣١٢) اللغة .... Language (١٨١)
(٣١٣) لغويات .... Linguistics (١٨٢)
(٣١٤) مابعد الفوردية .... Post Fordism (١٨٤)
(٣١٥) المادة المعتمة (الخفية) .... Dark (missing) Matter (١٨٧)
(٣١٦) ماوراء التاريخ .... Meta-Histor (١٨٩)
(٣١٧) ماوراء اللغة؛ الشقاق .... Metalanguage, Differend (١٩٠)
(٣١٨) المؤسسة .... The Establishment (١٩٣)
(٣١٩) مؤسسة اجتماعية .... Social Institution (١٩٤)
(٣٢٠) المتسكعون .... Les Flaneurs (١٩٦)

(٣٢١) المتغيرات الخفية .... Hidden Variables (١٩٨)
(٣٢٢) المثقفون .... Intellctuals (٢٠٠)
(٣٢٣) المجال العام .... Public Sphere (٢٠١)
(٣٢٤) مجتمع إعلانامى .... Ad-mass Society (٢٠٤)
(٣٢٥) المجتمع التعددى .... Plural Society (٢٠٥)
(٣٢٦) المجتمع التكنولوجى .... Technopolis (٢٠٧)
(٣٢٧) المجتمع الصناعى .... Industrial society (٢٠٧)
(٣٢٨) المجتمع ما بعد الصناعى .... Postindustrial Society (٢١٠)
(٣٢٩) مجتمع المعرفة والمعلومات .... Knowledge, Information society (٢١٣)
(٣٣٠) مجتمع الوفرة .... Affluent Society (٢١٦)
(٣٣١) المجرد .... Abstract (٢١٧)
(٣٣٢) المحاكاة .... Imitation (٢١٨)
(٣٣٣) مدرسة ييل (للنقد الأدبى) .... Yale school. Criticism (٢٢٠)
(٣٣٤) مدينة الحدائق .... Garden City (٢٢٣)
(٣٣٥) مركز الفنون .. المركز الدرامى .... Art's Center, Center Dramatiques (٢٢٤)
(٣٣٦) مركزية عرقية .... Ethnocentrism (٢٢٥)
(٣٣٧) مركزية الكلمة (..المعنى ؛ القانون ؛ العقل) .... Logocentricism (٢٢٨)
(٣٣٨) مستقبلية .... Futurism (٢٣٠)
(٣٣٩) مسرح احتفالى. .... Carnival Theatre (٢٣٢)
(٣٤٠) المسرح الثالث .... Third Theatre (٢٣٤)
(٣٤١) المسرح الحى .... Living Theater (٢٣٦)
(٣٤٢) المشاركة الديموقراطية .... Consociationalism (٢٣٨)
(٣٤٣) مصداقية .... Credebility (٢٤٠)
(٣٤٤) مصريات (علم) .... Egyptology (٢٤١)
(٣٤٥) مضاهاة (محاكاة تجميعية؛ قص ولصق) .... Parody (Pastiche; Collage) (٢٤٥)
(٣٤٦) المعادل الموضوعى .... Objective Correlative (٢٤٨)
(٣٤٧) المعاصرة .... Contemporary (٢٤٩)
(٣٤٨) معرفة .... Knowledge (٢٥٠)
(٣٤٩) معرفة التفكير (المنطقى العلمى وتعلمه) .... Numeracy (٢٥٢)
(٣٥٠) معرفيات .... Epistemics (٢٥٣)

(٣٥١) معنى .... Meaning (٢٥٤)
(٣٥٢) مفارقة الساعات .... Clock Paradox (٢٥٧)
(٣٥٣) مفهوم (تصور) .... Concept (٢٥٨)
(٣٥٤) مقال .... Essay (٢٥٩)
(٣٥٥) المقولة .... Category (٢٦١)
(٣٥٦) المكان .... Place (٢٦٢)
(٣٥٧) المكان ـ الزمان .... Space-Time (٢٦٥)
(٣٥٨) الملحمى .... Epic (٢٦٦)
(٣٥٩) مناقض الحقيقة .... Counterfact (٢٦٨)
(٣٦٠) منطق (شكلى) .... Logic (Formal) (٢٦٩)
(٣٦١) منطق رياضى .... Mathematical Logic (٢٧١)
(٣٦٢) المنطقية الذرية .... Logical Atomism (٢٧٢)
(٣٦٣) المنظور المنهجى .... Paradigm (٢٧٣)
(٣٦٤) منظومة .... System (٢٧٥)
(٣٦٥) منهج المحاكاة .... Simulation (٢٧٦)
(٣٦٦) منهجية .... Methodology (٢٧٧)
(٣٦٧) مهرجان «احتفال» .... Carnival (٢٧٨)
(٣٦٨) مواجهة .... Confrontation (٢٨١)
(٣٦٩) نزع الإنسانية .... Dehumanization (٢٨٢)
(٣٧٠) النزعة الإصلاحية .... Reformism (٢٨٣)
(٣٧١) نزعة الازدهار والنضج .... Acmeism (٢٨٤)
(٣٧٢) نزعة التحلل والفساد .... Degenerationism (٢٨٥)
(٣٧٣) النزعة الألفية .... Millenarism (٢٨٦)
(٣٧٤) نزعة بيئية .... Environmentalism (٢٨٨)
(٣٧٥) النزعة التاريخية .... Historicity (٢٩١)
(٣٧٦) النزعة التحريرية .... Libertarianism (٢٩٢)
(٣٧٧) النزعة التقاليدية .... Conventionalism (٢٩٣)
(٣٧٨) النزعة الثقافية .... Culturalism (٢٩٥)
(٣٧٩) النزعة الحداثية .... Modernism (٢٩٧)
(٣٨٠) النزعة العرقية؛ علم الأعراق .... Ethnicity, Ethnography (٣٠٠)

(٣٨١) النزعة العملية .... Pragmatism (٣٠٣)
(٣٨٢) النزعة المتوسطية .... Mediterrianism (٣٠٤)
(٣٨٣) نزعة المساواة .... Egalitarianism (٣٠٨)
(٣٨٤) نزعة المقاومة .... Resistentialism (٣١٠)
(٣٨٥) النزعة الوراثية .... Geneticism (٣١٢)
(٣٨٦) النسبية .... Relativity (٣١٣)
(٣٨٧) نسبية ثقافية .... Cultural Relativism (٣١٤)
(٣٨٨) نسبية لغوية .... Lingiustic relativity (٣١٧)
(٣٨٩) النشوء والارتقاء .... Evolution (٣٢٠)
(٣٩٠) النظارة (مشاهدو فنون العرض) .... Audience (٣٢٣)
(٣٩١) نظام اجتماعى .... Social - System (٣٢٦)
(٣٩٢) نظام معرفى .... Cognitive System (٣٢٨)
(٣٩٣) النظرة العالمية .... Weltaschauung (٣٢٩)
(٣٩٤) نظريات الاتصال .... Communicating Theories (٣٣٠)
(٣٩٥) نظريات الاعتماد .... Dependency Theories (٣٣١)
(٣٩٦) نظريات التحديث .... Modernisation (Theories) (٣٣٥)
(٣٩٧) نظرية .... Theory (٣٣٩)
(٣٩٨) نظرية الاحتمالات .... Probability theory (٣٤١)
(٣٩٩) «نظرية» البنية والقيادة والأداء ..... Structure; conduct; performance Theory (٣٤٢)
(٤٠٠) نظرية التنظيم .... Organization Theory (٣٤٤)
(٤٠١) نظرية «الدمغ» .... Labelling Theory (٣٤٥)
(٤٠٢) نظرية القرار .... Decision Theory (٣٤٦)
(٤٠٣) نظرية كيركباتريك .... kirkpatrick Theory (٣٤٨)
(٤٠٤) نظرية المباراة .... Game Theory (٣٥٠)
(٤٠٥) نظرية المراحل .... Stage Theory (٣٥٠)
(٤٠٦) نظرية المعلومات .... Information Theory (٣٥٢)
(٤٠٧) نظرية المنظومات .... G.S.T (٣٥٤)
(٤٠٨) نظرية مالتس .... Malthusian Theory (٣٥٥)
(٤٠٩) النظرية النقدية .... Critical Theory (٣٥٦)
(٤١٠) نظم تركيبى .... Syntagmatic (٣٥٨)

(٤١١) النقد الأدبى النفسى (التحليلى) .... Psychoanalytic Criticism (٣٥٩)
(٤١٢) النقـد الجـديد .... New Criticism (٣٦٢)
(٤١٣) النمــوذج الأعلى .... Archetype (٣٦٥)
(٤١٤) هـويـة .... Identity (٣٦٦)
(٤١٥) هيللينستية .... Hellenistic (٣٦٩)
(٤١٦) واقع وهمى (حقيقة افتراضية) .... Hyperreality (٣٧١)
(٤١٧) واقـعيـة .... Realisme (٣٧٤)
(٤١٨) الواقعيـة الاجتماعيـة .... Social Realism (٣٧٧)
(٤١٩) واقعيـة جديدة .... Neo-realism - Nouveau Realisme (٣٧٨)
(٤٢٠) الواقعية السـحرية .... Magic Realism (٣٧٩)
(٤٢١) وثـائقـى .... Documentary (٣٨١)
(٤٢٢) وحدانية الذات (مذهب) .... Olipsism (٣٨٢)
(٤٢٣) وحـدة عـضـوية .... Organic unity (٣٨٤)
(٤٢٤) الوظيفية: الوظيفة .... Functionalism - Function (٣٨٥)
(٤٢٥) الـوعـى .... Consciousness (٣٨٧)
(٤٢٦) الوعى الـزائف .... False Consciousness (٣٨٩)
(٤٢٧) وهـم .... Ilusion (٣٩٠)
(٤٢٨) يوتـوبيـا (أوتوبيـا) .... Eutopia (Outopia) (٣٩٤)
(٤٢٩) اليـومى: العـادى .... (The) Everday (٣٩٥)

(٢١٠) سايبورج Cyborg

الكلمة الأفرنجية ـ المعربة ـ هى امتزاج للحروف الأولى من الكلمتين الإنجليزيتين اللتين يتكون منهما مصطلح: (الكيان العضوى المحكوم آليًا Cybernatic Organism) وصاغ هذا المصطلح أحد الباحثين البريطانيين الشبان فى فلسفة العلم فى الستينيات (مانفريد كلاينز)، وذلك فى محاولته لتحليل بعض أوائل الأعمال السينمائية والتليفزيونية التى تنتمى إلى نوع «الخيال العلمى» التى تخيلت إمكانية «تشبيك» خلايا كهرو مغناطيسية وإلكترونية (تتحول إلى أعضاء أو أجزاء من أعضاء)، تشبيكها بجسم كائن حى (بيولوچى)، وذلك قبل أن يصنع بالفعل منظم ضربات القلب الصناعى ويزرع فعلاً، وقبل وقت طويل من تصنيع وزراعة القلوب الصناعية (والشبكيات الصناعية للعيون والعظام الصناعية.. إلخ). كان السايبورج مزيجًا ـ فى الخيال العلمى بين الإنسان، والآلة ولذلك فقد كان مختلفًا تمامًا عن فكرة: «الإنسان الآلى» أو: «الروبوت» الذى كان آلة خالصة، كما كان شيئًا وتصورًا ـ مختلفًا اختلافًا جذريًا أيضًا عن فكرة «الوحش البشرى» أو «فرانكشتاين» المصنوع من أجزاء وأعضاء منتزعة كلها من موتى من البشر.

أما الأعمال التى قدمت أو تخيلت السايبورج مثل أفلام: مرضى الڤيديو، المدمر، الجرى على حد السيف ... وقبلها مسلسلات: رجل بستة ملايين دولار والمرأة الخارقة ... (التليفزيونية) إلخ ... فقد رأت أن السايبورج هو إنسان أصلاً، زود بأعضاء جديدة حلت محل أعضائه الأصلية، ذراعيه وساقيه مثلاً أو عينيه لكى يكون أقوى أو أسرع أو أحد بصرًا أو تغيير جلده أو جزء من مخه لكى يتحمل النار أو يفكر بسرعة الكمبيوتر ودقته...: أو لتسهل مراقبته ورصد أفكاره ... إلخ. وكان الهدف من بعض هذه الأعمال هدفًا فكريًا (إلى جانب الترفيه)، كما أن فلاسفة مابعد الحداثة فى أعمالهم الباكرة استخدموها فى تحليلاتهم لاكتشاف أبعاد جديدة فى «ثقافة عصر الصورة»: السينما ثم التليفزيون وعصر الاستهلاك الجماعى الواسع والإدراك الفردى لمنتجات تلك الثقافة: حيث تصبح الصورة هى الحقيقة وتنتفى الحقيقة الأصلية، وحيث يصبح الاحتمال الخيالى

هـو الـواقـع ويتحـول الـواقـع إلى محـاكاة المتخيل وليس العكس، كمـا قـال جاك ديريدا. ولكن الأكثر أهميـة أن تلك الأعمـال قدمت «شخصيات» فنية من السايبورج، وحاولت أن تنسج لكل منهم بنية نفسية وأسلوبًا فى الشعور والتفكير، الأمر الذى جعل منهم ـ بحكم سيطرة ثقافة الصورة وحلول الخيال والوهم محل الواقع والحقيقة ـ جزءًا فعليًا من التجمعات البشرية التى ترسمها هذه الأعمال وتعالج قضاياها وتتابع مشاكلها وتطوراتها. وبذلك أصبح السايبورج جزءًا من الواقع اليومى، مع أنه وهم خالص وخيـال لا وجود له فى الواقع بالمعنى «التقليدى» القديم للواقع، حتى أصبحت الأعضاء الإلكترونية لأجسام الأحياء أشياء «عادية» مثلها مثل العدسات اللاصقة والووكمان (جهاز الاستماع المحمول للموسيقى) والتليفونات المحمولة، كما أصبح التعامل معها عاديًا كالتعامل مع أية أداة آخرى تضاعف إحدى قدرات الإنسان: المصعد أو الطائرة أو السيارة أو الدراجة البخارية .

وإلى هنا ظلت كائنات السايبورج ـ ومانتج عنها من مفاهيم وتصورات ـ متماشية مع ما قدمه عالم الاجتماع الثقافى مارشال ماكلوهان فى الستينيات من وصف لتكنولوجيا الاتصال على أنها امتدادات لحواس الإنسان. ولكن التحليل الفكرى راح يتطور مع تقدم مفكرى البنيوية وما بعدها لمعالجة الموضوع ـ خاصة ميشيل فوكو؛ فرغم أن الإنسان استخدم دائمًا أدوات زادت من قدراته أو ضاعفت من إمكانيات حواسه، غير أن ثمة فارقًا بين استخدام شاكوش أو بلطة وبين قيادة طائرة أو سيارة ... ولذلك فلا شك أن ثمة فارقًا جسيمًا بين تشغيل كمبيوتر أو ركوب غواصة، وبين استبدال ذراعٍ إلكترونية يتحكم فيها شريط مغناطيسى بذراعى الأصلية، أو تركيب جلد بدلاً من جلدى الطبيعى ...إن لهذا دلالة نفسية مختلفة كيفيًا وتصورًا للعلاقة بين الحى والميت، وبين الحياة والجماد، بين المطبوخ والنيئ وبتعبير فوكو لاتشبه أية علاقة بين هذه الأزواج المتعارضة المتكاملة عرفها البشر من قبل: إن مايكل چاكسون الأسود بالمولد والذى أصبح أبيض برغبته، والذكر بالطبيعة الذى أصبح خنثى باختياره... إلخ، ليس كيانًا بشريًا مألوفًا من النواحى الخلقية والذهنية وهو ذو بنية نفسية لم يعرفها البشر من قبل .

ولعل هذا هو ما مهد لدراسة الأمريكية دوناهاراواى المدهشة: «بيان السايبورج: العلم والتكنولوچيا، والنزعة الأنثوية الاجتماعية فى الثمانينيات» نشر: نيكلسون، لندن ١٩٩٠ التى أقامت العلاقة بين ظاهرة «الاقتناع بوجود السايبورج» وإيجاده فعلاً بشكل ما (مايكل چاكسون مثالاً)، وبين إشكالية «الهوية» فى عصر ما بعد الحداثة: هل يُعد كسب هوية جديدة وقابلة للإلغاء والاستبدال باستمرار، هل يعد انتهاء للهوية، أم أن «الهوية» التى كانت أصلاً ثابتاً نتج من تاريخ الحياة والمجتمع (البيولوچيا والسياسة والثقافة) قد أصبحت قابلة للاستبدال مثل الملابس المتسخة ؟

(٢١١) سببية Causality (Causation)

يعتقد مؤرخو الفكر الإنسانى، أن العقل البشرى نما – أو حتى قفز قفزة نوعية كبرى – حين اكتشف «فكرة» العلاقة بين حدثين، والربط الحتمى بينهما؛ باعتبار أحدهما سببًا للآخر، والثانى نتيجة «حتمية» تظهر أو تحدث حتمًا، كلما حدث الأول (السبب) أو ظهر . ويعتقد بعض المفكرين، ومؤرخى الفكر الإنسانى، والعلماء المتخصصين فى دراسة طبيعة الإنسان ومكوناته أن فكرة السببية، تكاد تكون «بدهية» أو «قبلية» فى العقل الإنسانى قبل أن تحولها الفلسفة إلى قانون. وقد تعرض الفكر اليونانى القديم لمبدأ السببية، وعنه... أخذ المفكرون الإسلاميون، الذين تأثروا بتيارين أولهما: كان التيار اللاأدرى الإسكندرانى؛ حيث قامت تفرقة بين ما هو بدهى فى السببية، وبين ما يحتاج إلى برهان عقلى؛ والثانى كان التيار العقلى الأرسطى، الذى رأى أن ما هو بدهى لا يخضع للسببية، وبالتالى ... لا يحتاج إلى برهان عقلى، وإلى دراسة موضوعية للظاهرتين .

وفى العصر الحديث ... ربط هيوم بين الاحتياج إلى برهان لاثبات العلاقة السببية وبين التجربة الحسية، وقال: إن هذه العلاقة ليست علاقة بسيطة، ولكنها تحتاج إلى ثلاثة شروط: أولها: أسبقية السبب على النتيجة زمنيًا، وثانيها: تلازمهما فى المكان، والزمن، وثالثها: قيام علاقة ضرورية بينهما. ولكن العلم الحديث أثبت ظاهرتين رئيسيتين على الأقل، لا تحتاجان إلى هذه الشروط،

أولهما. ظاهرة «الجاذبية»؛ إذ لايمكن تحديد الجرم الذى بدأ علاقة الجاذبية بين جرمين أو أكثر، مهما كان من ضخامة أحدهما أو ضآلة الآخر، وثانيهما هى ظاهرة «الجسم ـ العقل» فلا تستطيع تحديد إن كان أحدهما هو السبب، أو الآخر هو النتيجة؛ خصوصًا إذا لم نعتبر العقل هو مجرد المخ أو الدماغ .

ومع التطور العلمى الفلسفى ـ خصوصًا فى إطار المدرسة التجريبية ـ يعود الفكر العلمى الآن إلى فكرة التمييز بين ما هو بدهى لايحتاج إلى برهان، أو إلى تجربة أو خبرة حسية، وبين مايحتاج إلى مثل ذلك ... فيكون عقليًا أو استدلاليًا؛ وهذا الأخير هو مجال قانون السببية الذى لا يساعد فقط على معرفة ما حدث بالفعل، وإنما علي تصور مايمكن أن يحدث؛ وفقاً لانتظام علاقات الأسباب بالنتائج؛ ووفقًا أيضًا لقانون الاحتمالات . (انظر: نظرية الاحتمالات) .

(٢١٢) السلوكية الاجتماعية Social-Behaviourism

ارتبطت هذه النزعة الفكرية منذ أوائل سبعينيات القرن العشرين باسم عالم النفس الاجتماعى الأمريكى س. سكينر عندما أصدر كتابه المشهور: «ماوراء الحرية والكرامة» (نيويورك ـ ١٩٧١) والذى سعى فيه إلى تحليل الأسس المشتركة العامة لكل الأنظمة الاجتماعية المعاصرة (فى العالم الصناعى الغربى خصوصًا) واقترح «إصلاحها» بما يكفل تقاربها وحل التناقضات فيما بينها من ناحية، وتمكينها من تحقيق غايتها القصوى، وهى تحقيق الحرية والكرامة (السعادة) للإنسان. وقد تحولت هذه «النزعة الفكرية» من منظور واحد ـ بين منظورات عدة ـ لعلم النفس الاجتماعى/ السلوكى ـ إلى مصطلح يشير ـ ببساطة ـ إلى المعنى الحرفى للعبارة: أى الأساس الاجتماعى للسلوك. ولكن سكينر كان يسعى إلى هدف شامل مختلف، وهو وضع تصور نظرى لبرنامج إصلاح اجتماعى عالمى، قائم على فهم معين للتاريخ فى ضوء النظرية السلوكية الاجتماعية. ورغم أن فكرة الربط بين سلوك الأفراد (والجماعات) وبين التراث السلوكى التاريخى للفرد أو الجماعة، وبينهما معًا وبين البيئة الاجتماعية والجغرافية ـ أمكن إرجاعها إلى مفكرين سابقين فى الغرب، وتتبعها حتى إلى

ابن خلدون والمسعودى فى التراث العربى، فإن فكرة سكينركانت أكثر تحديدًا، وقد طرحها ليس فقط كتحليل لمعطيات ظاهرة السلوك الإنسانى، وإنما طرحها أيضاً كبرنامج للإصلاح . فقد ربط سكينر بين كل من سلوك الفرد أو الجماعة «الآن» وبين الميراث السلوكى لكل منهما، على أساس أن الميراث السلوكى هو المؤثر الأول فى السلوك الآنى، وقال: إن المؤثر الثانى يتكون من عنصرى البيئة: الاجتماعى (الثقافى والاقتصادى والوشائجى أى وشائج ارتباطات الفرد فى مجتمعه) والجغرافى. وعلى ذلك فقد اقترح برنامجًا للتحكم فى تأثير كل من الميراث (عن طريق التعليم) والبيئة عن طريق التخطيط لتغييرها. ولكن النقد المنهجى الذى وجه إلى سكينر قام على أساس أن اتجاهات التحول - أو التغيير المطلوبة فى السلوك - لا يمكن التنبؤ بها من خلال أو على أساس النظرية نفسها. ففى مثل هذا التنظير الرامى إلى التأثير مباشرة فى الواقع الإنسانى (الاجتماعى - التاريخى) لابد أن توفر النظرية ماينبغى من آليات التنبؤ، كما توفر صورة وقواعد التحليل .

(٢١٣) السيادة Sovereignty

المقصود هنا هى السيادة السياسية الدستورية أو القانونية المشروعة، التى تتمتع بها وتمارسها الدولة على إقليمها ومواطنيها، ويبدو واضحًا أن الدول العريقة الأقدم من الدول القومية الحديثة (الغربية - فى أوروبا - وأمريكا الشمالية أو فى آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية) قد تمتعت بهذه السيادة ومارستها بأشكال مختلفة، ووفقًا لمفاهيم تطورت تلقائيًا فى الثقافات المختلفة (حتى فى العصور القديمة، كما يتضح - مثلاً - من نص قصة سنوحى المصرى،أو من نصوص رسائل ومعاهدات رمسيس الثانى مع ملوك الحيثيين، أو من الرسائل المتبادلة بين ملوك الفرس القدامى مع حكومات المدن اليونانية، ومن كتابات وخطب السياسيين اليونانيين عن حقوق «دول المدن» إزاء مواطنيها... إلخ). ولكن رغم تمتع تلك «الدول» القديمة بالسيادة وممارستها لها وفقًا للتصورات المتطورة فى ثقافة كل منها، فإن المفهوم الحديث للسيادة قد تطور كثيرًا منذ كتب

الفلاسفة السياسيون وفلاسفة وفقهاء قانون الحكم والقانون الدستورى (جان بودان ثم روسو فى فرنسا، وتوماس هوبز وجون أوستين فى بريطانيا بشكل خاص فى القرنين السابع عشر والثامن عشر). ومع تطور مفهوم السيادة فى هذه الكتابات ـ وما تلاها ـ تعددت أيضًا الاختلافات بشأن تفسيره وتطبيقه .

غير أنه من المتفق عليه ـ بشكل عام ـ أن «سيادة الدولة » يملكها ـ أو يمثلها ويمارس حقوقها ويتحمل تبعاتها أو واجباتها ـ صاحب أعلى سلطة سياسية فى النظام السياسى القائم فى الدولة المعنية سواء كان شخصًا بعينه (العاهل مثلاً أو رئيس جمهورية) أو هيئة نيابية (برلمان) أو هيئة حاكمة (مجلس حكم أو ما يشابه ذلك) .

وللسيادة السياسية بعدان: خارجى وداخلى، ففيما يتعلق بالبعد الخارجى تتلقى الدولة ذات السيادة- أو تتلقى الشخصية أو الهيئة صاحبة الحق فى ممارسة السيادة، وتحمل تبعاتها فى الدولة المعنية – اعتراف الدول الأخرى الرسمى بامتلاكها السلطة الكاملة على إقليم بعينه وعلى سكان (مواطنى) هذا الإقليم، كما أن من حق وواجب صاحب «السيادة» الدفاع عن «سيادة» دولته بما يملكه من وسائل مناسبة وطبقًا لقانون بلاده، والمواثيق الدولية. أما البعد الداخلى فيتمثل فى إقرار كافة المواطنين أو (أغلبيتهم الساحقة) فى الإقليم المعين بالحق فى ممارسة السيادة وتحمل تبعاتها فى إقليمهم وبالنسبة إليهم ـ كأشخاص ومواطنين ـ للشخصية أو للمنظمة أو للهيئة التى يشاءون أو التى يمتثلون لها، وبحيث يعد الخارج عليها خارجًا على إرادة الكافة من المواطنين داخل الإقليم، وعلى إرادة المجتمع الدولى أيضًا.

وفى بعض النظم ووفقًا لأوضاع قانونية (دستورية) معينة، يقوم انفصال عملى بين «صاحب» السيادة القانونية وبين صاحبها الواقعى الذى يمارسها فعلاً ويتحمل تبعاتها عمليًا (كما فى النظام البريطانى، حيث تتحمل الوزارة تبعات السيادة وتمارس مسئولياتها واقعيًا بينما تملكها قانونًا الملكة أو الملك)، وفى نظم أخرى يفرض الدستور نوعًا من التكامل بين المؤسسات الرئيسية للدولة فى ممارسة السيادة وتحمل تبعاتها (كما فى النظام الأمريكى، حيث تتكامل

صلاحيات ومسئوليات رئيس الجمهورية مع صلاحيات ومسئوليات كل من الكونجرس والمحكمة الدستورية العليا) .

وفى الفلسفة السياسية ـ كما فى الفقه الدستورى ـ تُثار أربعة نقاشات خلافية تقليدية حول تفسير وتطبيق مفهوم «السيادة» فى النظم الديمقراطية (أما فى النظم الثيوقراطية والديكتاتورية فلانقاش هناك ولا خلاف، فحق السيادة وقف على ـ أو مقصور على ـ شخص أو جماعة مغلقة بحكم الحق الإلهى أو بالقوة).

النقاش الأول يدور حول ما إذا كانت السيادة قابلة للتقسيم ـ بين أكثر من شخصية أو هيئة أو مؤسسة ـ أم لا، وذلك على أساس أن مفهوم السيادة الحديث نفسه قد تطور من خلال الجدل أو الصراع حول من يملك حق التشريع وتنفيذ القانون وفرض الضرائب وإقامة النظام إلى آخر وظائف الدولة وهيئاتها ومنظماتها، ولكن يرد على ذلك بتأكيد أن السيادة تظل وحدة واحدة لاتتقسم ولا تتمثل إلا فى الشخصية أو الهيئة التى يحددها القانون العام رغم الفصل بين السلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية) فى النظم الديمقراطية. والنقطة الثانية التى يدور حولها النقاش تشبه الأولى وتكاد تكون استطرادا لها، تتعلق بما إذا كان يمكن اقتسام السيادة أو المشاركة فيها بين أكثر من شخصية أو هيئة، أما النقاش الثالث فيدور حول خروج الشخصية أو الهيئة الممثلة للسيادة والممارسة لها على القانون (العام والخاص)، أو خضوعها لهذا القانون، والرأى الأرجح هو «بديهية» خضوع مثل هذه الشخصية أو الهيئة للقوانين السائدة فى البلد التى يمثل «حكمها» والامتثال لها جوهر الاستقرار وأساس الديموقراطية، وأخيراً يُثار سؤال فى السنوات الأخيرة، حول إذا ما كان مفهوم السيادة قد فات أوانه، أو أنه أصبح مفهومًا عتيقًا (مع تطور وسائل وأدوات انتهاك السيادة والتجسس والتدخل والتأثير الفعال بأشكال مباشرة وغير مباشرة).. ويتنامى الآن اتجاه يميل إلى القول بضرورة إعادة النظر فى مفهوم السيادة ووضع ضوابط تمنع انتهاك سيادة المجتمعات والدول ـ أو تحول دون ذلك ـ خاصة فى المستويات الاقتصادية والثقافية .

(٢١٤) السياسة الجغرافية Geopolitics

أحد العلوم الاجتماعية (السياسية) الرئيسية التى أنتجها القرن العشرون، وما تراكم فى بداياته من معرفة وصراعات واحتياجات استراتيچية تداخلت؛ لكى تتكامل الرؤية التى طرحها لأول مرة عالم وأستاذ الجغرافيا البريطانى الكبير سير هالفورد ماكيندر عام ١٩٤٠، ويقوم هذا العلم ـ بشكل عام ـ على القول إن للمكان (أو الموقع أو امتداد الأرض) أهميته فى تحديد وإبراز مغزى النظام السياسى العالمى .

وكان ماكيندر قد أكد فى بحث قصير أن تاريخ أوروبا الحديث لايمكن تفسيره، إلا فى ضوء نظريته عن: «كتلة قلب الأرض» أى الكتلة البرية التى تتكون منها أوروبا وآسيا أو أوراسيا. وقال: إن التاريخ الاستراتيچى والنظام الدولى فى أوروبا، كان ـ فى مجمله ـ صراعًا دوليًا من أجل السيطرة على هذه الكتلة، أو منع السيطرة عليها .

ورغم أن هذه النظرية ارتبطت بصراعات الدول الأوروبية الكبرى فى القرنين الـ ١٩ والـ٢٠ ... فإنها أصبحت ذات تأثير قوى على الفكر الاستراتيچى الأمريكى، منذ مابعد الحرب العالمية الثانية، وتجلى هذا التأثير فى نظرية المفكر الاستراتيچى الأمريكى سبيكمان، والتى أطلق عليها : «نظرية أراضى الطوق»، التى تحولت إلى خطة عالمية لتطويق الاتحاد السوفيتى القديم، وكتلته بنطاق حاجز من الدول المحايدة أو الحليفة على أساس أن هذه الكتلة «السياسية» تطابقت حدودها «مكانيًا» مع كتلة قلب الأرض التى حددها ماكيندر .

ولكن علم الجغرافيا السياسية وتطبيقاته، يهتم منذ أواخر السبعينيات من القرن العشرين على الأقل (بعد ظهور بوادر تفكك وضعف الكتلة الشيوعية القديمة) بثلاث مهام رئيسية: الأولى هى الترتيب التصاعدى والإقليمى للقوى الدولية؛ والثانية هى اكتشاف دور الجغرافيا فى تشكيل أيديولوچيات الدول المختلفة وتبريرها لتصرفاتها الإقليمية؛ والثالثة هى اكتشاف الأساس «الاقتصادى السياسى» لسلوك الدول؛ حيث يتم تحليل الروابط بين العمليات

الاقتصادية، وبين السياسات الخارجية للدول، بوصفها أجزاء من منظومة عالمية واحدة ومتداخلة.

(٢١٥) السياسة الخضراء Green Politics

يشير هذا المصطلح إلى كل من حماية البيئة الطبيعية والحفاظ على التوازن الطبيعي بين مكونات وعناصر تلك البيئة، والحرص - فى تصميم المدن والقرى والتوسع الحضرى بالتصنيع أو إنشاء المرافق وشق الطرق ومختلف مكونات البيئة الأساسية ـ على إقامة «بيئة اجتماعية» وهى من صنع الإنسان، تسمح أولاً بالحفاظ على البيئة الطبيعية إلى أقصى حد ممكن، وإتاحة الفرصة للسكان ـ البشر ـ لتوفير أكبر قدر ممكن من «التواصل مع الطبيعة» من ناحية والحصول ـ من ناحية أخرى ـ على «المساحة» المكانية والنفسية الكافية لتحقيق النمو الصحى ـ بدنيًا ونفسيًا ـ للفرد ولإتاحة الفرصة لنمو علاقات اجتماعية صحية بين مختلف الفئات الاجتماعية (مهما كان تقسيمها ... طبقيا أو مهنيًا أو ثقافيًا) وبين التجمعات البشرية (الأسر أو المجاورات السكانية... إلخ) وبين الأفراد .

تطور هذا المصطلح فى أوروبا الغربية، فى الدول التى سبقت إلى التصنيع، ومن ثم إلى نشوء تجمعات سكانية ضخمة فى أوضاع «بيئية» سيئة للغاية فى بريطانيا وشمال فرنسا وجنوب ألمانيا، وكانت حركة مدن الحدائق Garden Cit-ies البريطانية (انظر) - أواخر القرن التاسع عشر - من بدايات صياغة مفهوم «السياسة الخضراء»، وفى أوائل القرن العشرين ومع تزايد قوة الحركات الاجتماعية الرامية إلى تحسين ظروف معيشة فئات العمال وصغار الفئات الوسطى فى المناطق الصناعية ومناطق التعدين والموانئ الجديدة وفى المدن المزدحمة امتزجت أفكار هذه الحركات الاجتماعية السياسية بأفكار الجماعات المسماة بجماعة «مدن الحدائق». وفى ثلاثينيات حتى خمسينيات القرن العشرين، بدأت هذه الأفكار تتفاعل مع نتائج تطورات علوم أخرى، على رأسها تطور علم البيئة الطبيعية والتكيف البيئى Eecology الذى كان هو نفسه من

نتائج تطورات وتفاعل علم الأحياء (البيولوجيا) وعلم تخطيط المدن، وعلم السكان، وعلم الاجتماع العام، والاجتماع الثقافى، كما تفاعلت التحركات الاجتماعية، التى كانت أفكارها «اقتصادية» مجردة (لاتتعلق إلا بعوامل الأجور والأسعار وما شابهها) مع فكر الجماعات التى تطورت أواخر الستينيات ضد مظاهر تلوث البيئة والتحضر العشوائية (بسبب التصنيع أو محطات الطاقة النووية والتجارب الذرية... إلخ)، وضد مظاهر الظلم الاجتماعى التى تتجلى فى نوع ومستوى الإسكان والخدمات... إلخ، وضد مظاهر التفكك الاجتماعى وانتشار أنواع الخلل النفسى والأمراض، لكى تتبلور فى النهاية مبادئ «السياسة الخضراء» التى تنشغل بكل من الحفاظ على البيئة الطبيعية وحمايتها من الأعمال الاصطناعية العشوائية والمضادة لأسس الحياة، كما تنشغل بـ «تصميم» البيئات الاجتماعية، بحيث تحافظ على الأسس والقيم الإنسانية التى تطورت كمثل عليا للإنسان عبر تاريخ وتطور كل «ثقافاته الكبرى»، ويتجلى ذلك - على سبيل المثال - فى كل من تخطيط المدن والمناطق الصناعية/ الزراعية الجديدة، وفى تطبيقات علوم وتكنولوجيا «التصميم» المعمارى والإنتاجى/ السلعى الجديدة، حيث يهتم تخطيط المدن (مثلما نرى ـ على سبيل المثال ـ فى مدينة ٦ أكتوبر المصرية) بالحدائق والملاعب ومرافق الخدمات الدينية والثقافية والفنية ومرافق البنية الأساسية وعلاقة «المساكن» بمظاهر وظواهر الطبيعة المختلفة، وحيث ينشغل مخططو المناطق الصناعية/ الزراعية (كما نرى فى تنفيذ مشروع توشكى أو تعمير سيناء فى مصر) بمعدلات استهلاك المصادر الطبيعية، بحيث يتم ضمان تعويض تلك المصادر باستمرار، وبحيث تتكيف البنية المستحدثة (الاجتماعية) مع البنية الطبيعية دون تعريض الأخيرة للدمار، وبحيث تنمو البنية الاجتماعية بشكل صحى ومتوازن مستمر يكفل تحقيق أهداف النمو الاجتماعى من ناحية، ويفسح المجال للتوازن البيئى الطبيعى من ناحية أخرى، حيث ينشغل المصممون المعماريون ومصممو السلع بتحقيق توازن بين «المبانى» وبين الأرض ومكوناتها من ناحية، بوقف تصنيع المواد المتعارضة مع المبادئ الأساسية للحياة (كالبلاستيك مثلاً)، وبوقف استهلاك الخامات (مواد الطبيعة) التى يصعب

استعواضها كأخشاب الغابات مثلاً وأشجار ونباتات الصحارى وحيواناتها النادرة التى تتمتع - فى وجودها الطبيعى - بتوازن طبيعى دقيق يكفل للبيئة نموًا صحيًا دائمًا .

وفى تطوير و«تحضير» المدن والمناطق السكنية القديمة، تعتبر «السياسة الخضراء» هى «العمل السياسى» الحقيقى الآن حتى فى الدول الصناعية: إما بإزالة كل ما يمنع التوظيف المثالى للبيئة الاجتماعية (سكنيًا واقتصاديًا وثقافيًا)، أو بتطوير القائم منها إلى مستوى الرؤى والأفكار والاحتياجات المعاصرة .

(٢١٦) سيبرنيطيقا Cybernetics

منذ عام ١٩٤٢ انشغل العالمان الألمانيان - المهاجران إلى الولايات المتحدة نوربرت فينير وارتورو روزنينبيلوث - أولهما رياضى، والثانى من علماء الطبيعيات، بكشف وصياغة أحد القوانين العلمية الأساسية الحديثة التى تحكم عالم الحركة المادية بأسرها، فى الآلات أو فى الكائنات الحية. وفى عام ١٩٤٧ أطلقا اسم سيبرنيطيقا على هذا القانون الذى تحول إلى علم شامل. وفى البداية فسر العلم بأنه: علم السيطرة والتحكم والاتصال فى الآلة والحيوان الحى. وكان معنى هذا التفسير أن عملية «التحكم الذاتى» فى الكيان المتحرك إنما تعتمد على سيل متدفق من المعلومات التى يتلقاها عقل الكائن، أو محرك الآلة والأوامر التى يصدرها كل منهما إلى أعضاء كيانه، وإن القوانين التى تحكم هذه العملية شاملة بمعنى أنها تنطبق على الآلة وعلى الكائن الحى - فيما يتعلق بحركته الداخلية والخارجية سواء بسواء . وبذلك ينتفى الفصل القاطع القديم بين المنظومات العضوية والمنظومات غير العضوية. وقد استمد فينير وروزنينبيلوث التسمية من كلمة يونانية قديمة معناها ماسك الدفة (فى السفينة) الذى يتحكم فى توجيهها. أما التفسير المعاصر لهذا العلم فإنه قد يكون أقرب إلى: علم التنظيم الفعال للحركة؛ على أساس أن هذا العلم لايعنى بـ «مصدر» الطاقة المحركة، وإنما بـ «نظام» الحركة ذاته، بدءاً من التحكم فيها أو إصدار الأوامر أو القرار بها، إلى

السيطرة على مسارها المتشعب وتنظيم الحركة فى كل جزء من الآلة أو الكائن الحى عبر شبكات التوصيل المختلفة طبقًا للخصائص الفيزيقية للمواد المصنوع منها جسم الآلة، وأجسام أجزائها، وشبكات التوصيل. ومن هنا تلتقى علوم - أو علم - السيبرنيطيقا - مع النظرية العامة للمنظومات - التى أصبحت أحد فروعه - أو يمكن - فى الوقت ذاته - اعتباره أحد مكوناتها. وقد اعتبر العلماء الأمريكيون والبريطانيون الأوائل فى ميدان السيبرنيطيقا - علمهم نظامًا علميًا وظيفته هى تحديد العلاقات ونقاط الاتصال بين العلوم - والتكنولوچيات - المختلفة (فى السيارة مثلاً... علوم المعادن، والميكانيكا، والكهرباء، والديناميكا، والكيمياء، والمغناطيسية... إلخ... إلخ) بحيث يمكن توضيح كيفية أسباب «الحركة المنتظمة داخل الكيان» العضوى أو غير العضوى. وقد نبه العلماء الفرنسيون - منذ أوائل الخمسينيات - إلى أهمية الربط بين الجوانب الميكانيكية والبيولوچية والاقتصادية والبيئية وغيرها فى فهم وتطبيق قوانين السيبرنيطيقا. وفى الاتحادالسوفيتى ظل هذا العلم يعتبر علمًا رجعيًا حتى منتصف الخمسينيات إلى أن أكد الرياضيون الروس أهميته فتم الاعتراف به رسمياً .

(٢١٧) سيرة ذاتية Auto - Biography

يخلط كثيرون بين «السيرة الذاتية» وبين الذكريات، ويحسبون أن كلاً من النوعين، يمكن أن يحل محل الآخر. ولكن الفارق جسيم ؛ فالذكريات تركز على شخصيات أخرى، غير شخصية كاتب السيرة الذاتية، الذى يكتب أساسًا عن ذاته. وتعطى الذكريات الأولوية لأحداث خارج مجال الارتباط المباشر بشخصية كاتبها، بينما تحتل الأحداث الشخصية مركز الصدارة عند كاتب السيرة الذاتية .

والسيرة الذاتية سرد لحياة كاتبها، الذى يرى أن ثمة نقاط تقاطع والتقاء كثيرة بين حياته، وبين «الخلفية» التى سارت هذه الحياة فى إطارها. أما الذكريات والمذكرات واليوميات... فهى أقل ترابطًا، وأقل تماسكًا داخليًا، ولاتميل إلى تحليل الأحداث من زاوية واحدة، كما يحدث فى السيرة الذاتية. ولا شك فى أن أهمية السيرة الذاتية ترجع - أساسًا - إلى أهمية كاتبها، أو إلى قدرته على

إثبات أن حياته كانت ذات مغزى متميز بالنسبة لعصره أو جيله أو مهنته، أو الجماعة التى ينتمى إليها، أو لوطنه، أو للمبدأ، أو العقيدة التى يؤمن بها؛ كما ترجع أهميتها - أيضًا - إلى كشفها عن جانب جوهرى من جوانب الحقيقة الإنسانية العامة والمشتركة، عبر خلافات الأجناس والطبقات والأجيال والثقافات. ويعتقد بعض مؤرخى الأدب والثقافة الغربيين أن تقاليد «الاعتراف» المسيحى - والكاثوليكى خصوصاً - كانت منبع الاهتمام من جانب البعض بكتابة سيرهم الذاتية . وفى التراث العربى ... اشتهرت سيرة الإمام الغزالى، الفيلسوف الفقيه المتصوف، التى كتبها، باعتبارها سردًا لحياته العقلية والروحية، وتطوره من التفلسف إلى التصوف، بعنوان: «المنقذ من الضلال». ولكن لعل أول سيرة ذاتية مشهورة فى التاريخ، هى سيرة القديس أوغسطينوس بعنوان «اعترافات»، التى تعد أيضًا أشهر سيرة ذاتية «نقدية» فى التاريخ.

ومنذ ذلك الحين ... اشتهرت أنواع عديدة من السير الذاتية لرجال الدين المبشرين بعقيدتهم (مثل چون ويزلى فى القرن الـ ١٩)، أو الآيديولوچيين (مثل الأمير كروبوتكين الفوضوى الروسى) ولرجال الفكر والعقائد من رافضى الحياة من حولهم، مثل: سان سايمون، وچان چاك روسو، وللبارزين من السياسيين، والرحالة، والصحفيين، والقادة العسكريين، مثل: بنيامين فرانكلين، وأيزنهاور، وهكتور برليوز، وجيرترورد شتاين. وأشهر كتاب السيرة الذاتية المحدثين هو ونستون تشرشل، وفى التراث الإسلامى والعربى... تميزت السيرة التى كتبها لنفسه أسامة بن منقذ، وسيرة السلطان بابور المغولى - فاتح الهند - وأحد أكبر غزاة التاريخ، والوحيد من هؤلاء الغزاة الذى ترك سيرته الذاتية التفصيلية.

وفى الأدب العربى الحديث.. اشتهرت سيرتا طه حسين وأحمد أمين: الأولى هى «الأيام» بأجزائها، والثانية هى «حياتى» فى جزء واحد. وفى السيرة الذاتية... يركز البعض على الأحداث الاجتماعية أو السياسية أو الخارجية، التى أحاطت بنموه الشخصى، بينما يركز آخرون على النمو الذاتى، والتحولات الشخصية، وسط خلفية من الأحداث الخارجية .

(٢١٨) سيرة شخصية Biography

رغم أن العرب استخدموا كلمة «ترجمة» للتعبير عن معنى هذا المصطلح ... فإن عبارة «السيرة الشخصية» أكثر شمولاً، وربما أكثر دقَّة أيضًا فى الإشارة إلى المراد من المصطلح ذاته. يقول المعجميون والمنهجيون: إن «السيرة» تسجيل لحياة إنسان بعينه؛ وفى شكلها النموذجى ... فإنها يجب أن تكون «تاريخًا» واعيًا بقصده، وأنها يجب أن تضم كل تفاصيل حياة صاحب السيرة أو الجانب الأعظم منها، والخلفية «الفعلية» عن الأحداث، والأفكار، والمصالح، والصراعات التى أحاطت بحياة صاحب السيرة .

ورغم أن أوائل من كتبوا سيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يكونوا يعرفون - بوضوح- أية نظرية منهجية فى علم التاريخ؛ فيمكننا أن نكتشف ما اتصف به عملهم من إحكام ومنهجية، جعلت «سيرة الرسول ﷺ» أساسًا لكل علم التاريخ الإسلامى «العربى» العام والجزئى والشخصى.

وفى الغرب ... لم تكن كتابة السيرة تهدف - قبل عصر النهضة - إلى الغرض نفسه، وإنما كانت تهدف إلى إثبات قضية، أو شرح وجهة نظر، أو توضيح رأى بعينه من خلال عرض - لاتسجيل - سيرة الحياة الشخصية: وهكذا ... سجل أفلاطون مانعرفه عن حياة «سقراط»، من خلال عرضه لآراء أستاذه، وكتب بلوتارخ «السير المتقابلة» لعظماء يونانيين ورومان؛ لكى يبين وجهة نظره فى «كيف يكون الإنسان المثالى» .

وكتبت الأناجيل الأربعة التى تروى حياة المسيح، وأعماله، وأقواله، وماجرى له؛ بهدف تسجيل العهد الجديد من الرب للإنسان الخاطئ. ثم شهدت العصور الوسطى تطورًا فى علم السيرة؛ إذ أصبحت تهدف إلى تسجيل حياة إنسان، له دور بارز . وتطور أدب السيرة إلى فرعين، هما: سير القديسين، وسجلات حياة الملوك . وللنوع الأول هدف دينى، وللثانى هدف تاريخى، ويكاد التطور نفسه يلاحظ فى علم التاريخ العربى، ولكن التقسيم هنا كان أكثر غزارة ؛ فهناك سير الصحابة، ثم الأولياء وسير العلماء والأعلام، ثم سير الملوك. وفى نهاية العصور

الوسطى العربية.. امتزجت هذه الأنواع فى كتب التاريخ الشاملة، وظهرت قبلها كتب الطبقات، التى تترجم لحياة وأعمال أفراد طائفة بعينها، كالصحابة أو الشعراء، وتقسمهم حسب الأجيال، أو مقدار العلم، أو مقدار الفحولة الشعرية... إلخ. كما ظهرت كتب «الوفيات» التى تترجم لمن ماتوا فى عصر محدد أو قرن بذاته من البارزين، فى مجال بعينه، أو فى مجالات شتى. ولكن الغرب شهد تطوراً مهماً فى علم السيرة، مع حركة الإصلاح الدينى، وظهور البروتستانتية؛ فقد أصبحت للفرد قيمة مهمة. وعلى ذلك... أصبح من الممكن أن تكتب سيرة الإنسان العادى؛ بوصفها «متميزة»، وعلى أساس أن حياة كل إنسان مهما كان هى سيرة متميزة . وكانت تلك بداية جديدة وإضافة مهمة لعلم التاريخ الاجتماعى بوجه عام.

غير أن كتابة «السيرة الشخصية» للبارزين، أصبحت مايكاد يكون جزءًا أساسيًا من «العلم» الخاص بدراسة مجال تفوق الشخصية؛ التى تكتب سيرتها: ففى النقد الأدبى مثلاً... اشتهرت سيرتا چيمس چويس، وأوسكار وايلد اللتان كتبهما ريتشارد إيلمان؛ وفى علم الاجتماع الحديث اشتهرت سيرة ماركس التى كتبها جارودى، وفى علم النفس اشتهرت سيرة فرويد التى كتبتها ابنته . وفى الأدب العربى الحديث، اشتهرت سيرة «أحمد عرابى» التى كتبها محمود الخفيف، وسيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) التى كتبها محمد حسين هيكل (حياة محمد) واشتهرت «عبقريات العقاد» ... إلخ .

(٢١٩) سيطرة النساء Matriarchy

المعنى المباشر لهذا المصطلح هو: السيطرة الاجتماعية - والسياسية أحيانًا للنساء (الأمهات والجدات) على الرجال. ورغم أن الكثير من «الشروح» وحتى الكثير من الانتقادات التى قدمها علماء الأنثروبولوچيا والاجتماع التاريخى (السياسى والاقتصادى) لذلك المعنى المباشر أفادت بأن: «سيطرة النساء» بدأت لأسباب ثقافية أو عقيدية واقتصادية ـ فى المجتمعات البدائية القديمة ـ فى عصور ما قبل التاريخ عادة ـ أو استمرت فى مجتمعات لم تتطور غالبًا ـ ثقافيًا

وحـضـاريًا ـ إلى مـا بعـد المراحل البـدائيـة - رغم ذلك فـإن الدلالـة الكاملة للمصطلح ـ اجتماعيًا وتاريخيًا ـ لم تكتسب أى وضوح على المستوى العلمى رغم توظيفها كثيرًا فى العديد من أساطير النشوء (أو بداية البشرية) لدى ثقافات كثيرة (الثقافات المصرية والإغريقية والهندية القديمةعلى سبيل المثال) ورغم توظيفها أيضًا فى المئات من الأعمال الأدبية المؤلفة على مر العصور، بصرف النظر عن عجز كل من علم الاجتماع وعلم الأنثروبولوچيا عن التحقق الكامل من الوجود التاريخى/الاجتماعى لأنظمة اجتماعية أو سياسية أو حتى اقتصادية مستقرة ـ تكون فيها السيطرة للنساء بمعنى سيطرتهن على مقاليد حكم المجتمع أوالجماعة وإدارتها.

نشأ المصطلح ـ على الأرجح ـ فى كتابات عالمى الاجتماع الألمانى: باخوفين والبريطانى ماك ليلان، فى ستينيات القرن التاسع عشر، فى إطار ذيوع الفكرة الرومانتيكية عن أن: البدائيين أقرب إلى القوانين الطبيعية وإلى الحكمة (والسعادة) التى تؤسسها: «طبائع الأمور» من ناحية، ومن ناحية أخرى فى إطار ذيوع مبدأ: «التطور» من الطبيعى أو البسيط إلى الاجتماعى (الاصطناعى) والمركب وهو المبدأ الذى حكم الكثير من منتجات علوم القرن التاسع عشر. وقد أخذ عالم الاجتماع/الأنثروبولوچيا الأمريكى لويس مورجان وتبعه الألمانى فريدريك أنجلز ـ عن باخوفين فكرته عن أن المجتمعات الإنسانية قاطبة بدأت بولاية الأمهات فى مراحل الاعتماد على الصيد وجمع الثمار ـ قائلين: إن الرجال كانوا يتحركون دائماً وراء الصيد بينما تستقر النساء لرعاية أطفالهن أو لانتظار وضعهم (وذلك دون أو قبل أن تنشأ مؤسسة الزواج ولا أية مؤسسة اجتماعية واضحة أخرى) الأمر الذى حتم أن ينسب الأطفال للأمهات، وحتم أن ترجع أساطير النشوء أصول البشر (والكون كله أحيانًا) إلى: «إلهة/أم» عظمى لا تأخذ من الذكر (حتى لو كان إلهًا) إلا بذرته لكى تتولى هى تأسيس المجتمع ووضع القوانين لرعايته وإدارته وحكمه (الأسطورة الأوزيرية المصرية ودور إيزيس (الأم) ونفتيس أو حتحور (الخالة) فيها نموذج مشهور للتصور المذكور. ويقال إن الثقافة المصرية كانت ترجع الملكية والميراث بالتالى إلى سلالة الأم من الإناث

حتى كان على الذكر أن يتزوج شقيقته أو أن يؤاخى زوجته لكى يسيطر على ما تملكه... حتى عرش الفرعون)... وفى ذلك التصور التطورى (خاصة عند مورجان وأنجلز وأضرابهما) يقال: إن التحول إلى الزراعة - كمصدر أساسى لإنتاج الطعام والثروة - أتاح للرجال أن يستقروا فى سلسلة متتالية أو متزامنة من التطورات - على رأسها بدء تكوين المجتمع «السياسى» ومؤسساته وتوزيع العمل بين أعضائه ثم: «الانقلاب الذكورى» الذى استولى فيه الذكور على الولاية (السياسية/ الاجتماعية/الاقتصادية) وتأسست أيضًا الثقافات والعقائد «الذكورية» التى ترجع كل شىء إلى الرجال (أو الذكور) من النشوء إلى الفناء، ومن الحكم السياسى إلى طقوس الزواج أو الميلاد أو الموت، ومن «الحرب» بالطبع إلى كل أنواع المعرفة أو السلطة وحتى حق «الملكية» ...

ومع ذلك فإن المصطلح ذاته تحول فى القرن العشرين إلى الدلالة على: استقلالية النساء فى المجتمات النسائية، وذلك مع انتصار المدرسة ـ أو التيار ـ الوظيفية فى علم الاجتماع وفى الأنثروبولوچيا على السواء - فى عشرينيات القرن العشرين ـ ثم المدرسة البنيوية بعدها (وغزو الأخيرة لمعاقل الماركسية ذاتها) منذ الستينيات. وبدأ هذا التحول بالنقد الكاسح للتصور التطورى الذى شنه العالم الأمريكى روبرت لووى R. Lowie (الأنثروبولوچى/ الاجتماعى) والبولندى (ثم البريطانى والأمريكى) برونيسلاف مالينوفسكى (الأنثروبولوچى) والذى أسفر عن إضافة الاهتمام بكل من: «الدور الاجتماعى/الثقافى» للنساء (الأمهات /الجدات... إلخ) فى المجتمعات الزراعية والصناعية المتطورة (ودورهن السياسى/الاقتصادى المباشر وغير المباشر أحيانًا) وهو دور لايكون بالضرورة فى صف تحريرهن من سطوة الرجال، بل غالبًا ما يكون فى صف تكريس التقاليد الموروثة والتى تحمى هذه السطوة من ناحية، وترمى إلى الحفاظ على الكيان الحالى (الأمر الواقع) للجماعة أو للقبيلة أو للأسرة (أو حتى للمجتمع وللدولة ككل) وللمصالح المرعية القائمة من ناحية أخرى.

ومنذ الستينيات فى القرن العشرين بدأ أصحاب النزعة النسائية Feminism يستفيدون من كل هذه الدراسات (رغم رفض معظمهم للمنهج التطورى) حتى من

دراسات القرن الـ ١٩ لدراسة أساليب إدارة الجماعات النسائية البدائية أو الباكرة (التي كانت تعيش تحت سيطرة النساء أو لاتزال تعيش تحتها) . كما نرى فى كتاب: الجنس الأول ـ للأمريكى إدوارد جولد ديفيز ـ عام ١٩٧١ ولدراسة نظم الزواج والعلاقات بين الجنسين فى مثل تلك الجماعات (التى لم تتحول قط إلى مجتمعات ذات نظم مستقرة) بهدف بحث أصول ـ وبواعث «قهر النساء» أو سيطرتهن فى إطار المؤسسات الاجتماعية المختلفة (كما نرى فى كتاب ريتشارد رينز: نحو أنثروبولوچيا للإناث - نيويورك ١٩٧٥) حيث يوضح أن وجود نظم: «سيطرة النساء» عبر التاريخ أو فى جماعات معاصرة هوأمر سياسى لدحض فكرة أن مبدأ «سيطرة الرجال» هو مبدأ عالمى أو أبدى، ولتأسيس إمكانية «تبادل السيطرة» الاجتماعية بين الجنسين.. ومع ذلك فلا يوجد الآن ـ فى الدوائر الأكاديمية أو السياسية أو المشتغلة بالعمل العام فى أى مجتمع أو ثقافة ـ من يأخذ على محمل الجد الدعوة التى تطلقها بعض الدوائر الدعائية (فى صفوف الحركة النسائية) أو التحريضية للقيام بانقلاب نسائى وتسليم السيطرة الاجتماعية للنساء .

(٢٢٠) سيناريو تحليلي Scenario Analysis

هو محاولة لرسم صورة لما يحتمل أن يحدث فى المستقبل، على أساس تقييم أو تخيل ـ بشكل موضوعى ـ نتائج سياسية ما، أو خطة بعينها فى أكثر من مدى زمنى ـ وأكثر من إطار ظرفي مستقبلى محتمل. لم يعرف على وجه التحديد متى ولا أين ولا على يد من ابتكر هذا الأسلوب العلمى فى التخطيط، غير أن الأكثر احتمالاً هو أنه أسلوب تطور منذ أواخر القرن التاسع عشر فى إطار كل من العلوم العسكرية (خاصة على أيدى هيئة أركان الحرب البروسية/ الألمانية/ التى كانت أول هيئة من نوعها فى العالم للتخطيط العسكرى والمدنى للحرب الشاملة) وعلوم تخطيط المدن والمناطق الصناعية فى كل مكان من انجلترا وشرق الولايات المتحدة (فيما عرف بعد ذلك بحركة مدن الحدائق). غير أن أسلوب السيناريو التحليلى سرعان ما انتقل إلى مختلف مجالات العمل السياسى والاقتصادى

والإسكانى/ والاجتماعى والهندسى والاستراتيچى، واستخدمته الحكومات والنقابات والأحزاب السياسية ومراكز البحوث العلمية (فى مجالات بحثية اجتماعية وطبيعية عديدة) وهيئات التخطيط العسكرى والاقتصادى، وأصبح من البديهى أن يشارك خبراء فى الإحصاء والتحليل الإحصائى أساسًا مع خبراء متخصصين فى المجال المعين للبحث، مزودين بمنهج فى كل من نظرية الاحتمالات الرياضية وقوانين المقارنة، وعلى هذا يعد أسلوب السيناريو التحليلى لتحديد احتمالات الأوضاع المستقبلية أفضل بكثير من أساليب «التنبؤ»، التى لا تستطيع أن تتصور سوى احتمال واحد للمستقبل (أو: مستقبل واحد)، ذلك أن تقييم سياسة أو خطة بعينها يفرض طرح ودراسة «الاحتمالات» المختلفة طبقًا لتحول أو تبدل الكثير من المعطيات أو المتغيرات التى تولد - بتبدلاتها - احتمال نشوء أكثر من مستقبل واحد.

ومع ذلك فإن «الخبراء» يعترفون بصعوبة هذ المنهج حيث يغلب عامل «عدم اليقين» من نشوء هذا المستقبل أو ذاك بسبب تداخل الاحتمالات، الأمر الذى يصعب معه التنبؤ بأى مستقبل سيكون أكثر احتمالاً أن ينشأ بالفعل (وهنا يواجه منهج السيناريو التحليلى مشكلة تشبه ما يواجهه منهج التنبؤ التقليدى بمستقبل واحد) غير أن ما يعوض هذا هو ما يستخدمه منهج السيناريو التحليلى من «نماذج» غير كمية وشبه عشوائية للمستقبل، فتسمح بذلك بطرح احتمالات لهذا المستقبل لا تكون تكرارًا لا للحاضر، ولا للماضى، لتسمح بطرح احتمالات «واقعية» أو قابلة للتحقق فعلاً بناءً على ما يحتمل نشوؤه - إحصائيًا - من تفاعل مختلف المعطيات والمتغيرات المختلفة، وفى هذه الحالة يتميز منهج السيناريو التحليلى، إذا ما كانت المدة الزمنية المطروحة للمستقبل طويلة نسبيًا، حيث تتاح الفرصة - زمنيًا - لتوليد الاحتمالات المطروحة فى البحث وتوليد تفاعلاتها.

(٢٢١) الشامل المتعين (المحدد) Concrete Universal

أحد المصطلحات الأساسية فى النقد الأدبى الجديد الذى شاع فى الخمسينيات. وتعود جذوره إلى الفلسفة المثالية الغربية منذ أوائل القرن التاسع عشر، عند

هيجل وكانط بشكل خاص. فى هذه الفلسفة شاع السعى إلى وصف الأشياء المفردة، بما هو جوهرى فى نوعها بحيث يكون كل فرد، نموذجًا لنوعه الشامل، ومتميزاً تماماً فى الوقت نفسه. وشاع عندهم أيضًا أن الفكرة العليا، أو المطلق، أو الروح هى «الجوهر» الكامل الذى تتطابق فيه صفات ذاته المفردة، مع صفات نوعه الشاملة، لأنه هو وحده الموجود أو «المتعين» من نوعه: إنه فرد ونوع فى وقت واحد، لا يتكرر وليس له شبيه. أما أفراد الأنواع العادية فإنهم يتحددون أو يتعينون قياسًا إلى ما فيهم من صفات جوهرية لنوعهم. وفى عام ١٩٥٤ استعار الناقد البريطانى ويمزات - فى كتابه: الأيقونة اللفظية Verbal Icon من هيجل فكرة ضرورة تطابق صفات الاجزاء مع صفات الكل حتى تكون بالحق أجزاءه وحتى يتكامل الكل؛ استعار ويمزات من هيجل هذه الفكرة لكى يقول: إن أجزاء القصيدة، أو العمل الأدبى يجب أن تتطابق مع الحقيقة الكلية - الجوهرية - للقصيدة، بحيث تحقق للقصيدة دلالتها الكلية من خلال مصداقية أجزائها، أو جزئياتها معها فى كليتها. ولكن التيار الثانى فى النقد الجديد، وممثله جون رانسوم أراد ان يطبق المفهوم نفسه على الجمال الطبيعى، وليس فقط على جمال الأعمال الفنية، فاستند إلى كانط الذى قال: إن رؤيتنا المزدوجة هى ما تجعلنا نعشق الوردة المحددة المتعينة، ونستمتع أيضًا بجوهرها، أى بفكرة الوردة المستمدة من كل الورود ... وإن إعجابنا بالقصيدة يرتبط أيضًا بالمفهوم الجوهرى الكامن عندنا عن «الشعر» فأصبح الجوهرى كامنًا فى الذهن، والجزئى المتعين ظاهرًا فى الشىء أو فى العمل الفنى... وبذلك يتكامل المحدد أو الجزئى مع الكلى الشامل أو الجوهرى العام (انظر الجوهر).

(٢٢٢) الشخصية القومية National Character

شاع هذا المصطلح شيوعًا كبيرًا فى الأدبيات السياسية والاجتماعية والنفسية، حتى فى كتب التاريخ، وعلم الحضارة، وعلم الاجتماع والحضارة المقارن، وفى علم الإنسان (أنثروبولوچى)، وغيرها خلال القرن العشرين فى الغرب، وفى العالم الثالث على السواء.

ولقى هذا المصطلح التـأييـد، كـمـا لقى الإنكار والنـقـد على السـواء، لأسبـاب مـختلفـة علمية أو سياسيـة. يُعتقـد أن دى توكفيل، كان أول من استـخـدم هذا المصطلح فى كتابه: «الديموقراطية فى أمريكا» عام ١٨٣٥. ولكن يُعتقد أيضًا أن المفكرين الألمان سبقوا دى توكفيل إلى صياغة هذا المصطلح، أو إلى مايشبهه، من خلال بحثهم عن الأسس الثابتة، كملامح نفسية وثقافية؛ تجمع بين أفراد «الأمة» الألمانية، وتميزهم عن غيرهم على اختلاف أوضاعهم الاجتماعية، أو انتماءاتهم الإقليمية .

ومع ذلك ... فإن كتب التراث العربى ـ خاصة ـ كتب الأدب والتاريخ والقصص، تحفظ لنا محاولات مبكرة؛ لتحديد الخصائص المميزة للعرب نفسيًا وثقافيًا وسلوكيّاً فى مواجهة الخصائص المماثلة المميزة للروم (البيزنطيين)، أو الفرس، أو الزنوج، أو الهنود... (كما نرى فى كتاب: طبقات الأمم، لابن صاعد الأندلسى؛ أو فى ردود الجاحظ على الشعوبيين من خلال توضيحه لأهمية مميزات العرب وخصائصهم العقلية والبيانية السلوكية... إلخ) وبالإضافة إلى هذه الخصائص المميزة نفسياً وثقافياً وسلوكياً للأمة الواحدة عن غيرها من الأمم ... فقد أضاف علم الاجتماع الحديث – وبوجه خاص منذ دراسة أرنست باركر عام ١٩٢٧ عن الشخصية القومية، ثم دراسة روث بينيدكت عام ١٩٤٦ باسم «زهرة الكريزانتيم والسيف» حول الشخصية اليابانية – إلى الخصائص المميزة للأمم، المؤسسات والبنى الاجتماعية الخاصة (مثل: شكل وأسلوب بناء وممارسة عمل المؤسسات الدينية والعسكرية، والإدارية... إلخ)، وأضاف أيضاً أسلوب الأمم فى بناء وممارسة علاقاتها بالآخرين.

ومع ذلك ... فقد عمدت فروع مهمة من علم الاجتماع، وعلم النفس الجمعى الحديثين إلى اكتشاف الجوانب المقابلة من مفهوم الشخصية القومية نفسه، مثل مفهوم الشخصية الطبقية الكامنة فى إطار الشخصية القومية، وهو ما ركز عليه الماركسيون التقليديون قبل تأثرهم بفكرة ماكس فيبر عن «النفسية الاجتماعية»، ومثل مفهوم الشخصية الطائفية التى ركز عليها علماء اجتماع أمريكيون وفرنسيون وإسرائيليون، ويشير هؤلاء فى نقدهم إلى مفهوم الشخصية القومية

إلى غموض مفهوم «الأمة» ذاته؛ على أساس أنه ليس ضروريًا أن تكون الأمة الواحدة مجتمعًا واحدًا، أو منطقة ثقافية واحدة، أو دولة موحدة سياسيًا. وعلى أساس أن المجتمعات الصناعية الحديثة المتفتحة على العالم، لا تتمتع بوحدة متماسكة ثقافيًا. ويؤكد تيار آخر أنه ليس ضروريًا أن تكون «الشخصية القومية» ذات نموذج متجمد عبر التاريخ كله، وأن ثبات الخصائص المميزة للأمة هو ثبات نسبى، وأن التنوع فى إطارها الواحد والتطور فى خطها المتماسك، هو الأقرب لطبائع الأشياء.

والحقيقة أن شعوبًا كثيرة بدأت التعبير عن إحساسها باختلافها وتمايزها عن الشعوب الأخرى؛ بوضع الشعوب المختلفةفى وضع دونى؛ فاليهود اعتبروا الآخرين أغيارًا، ووصف الأغريق ثم الرومان كل الآخرين بأنهم برابرة، وشاركهم فى ذلك الصينيون والفرس، واكتفى الهنود بوصفهم للآخرين بأنهم أغراب . وكان ذلك فى ظل ثقافات، قامت على الاستعلاء العنصرى على الآخرين، أو على الخوف منهم والاكتفاء بالذات.

وأخذ المفكرون والمؤرخون المسلمون العرب من أسلافهم،ومن الفكر السياسى اليونانى منهج التمييز بين الأمم، ولكن تراثهم - حتى ابن خلدون على الأقل - يوضح أنهم أقاموا التمايز على أساس نوع الحياة بدوية أو حضارية، ونوع الثقافة، ومستوى الإنتاج الحضارى المادى كما فعل ابن صاعد الأندلسى فى كتابه: «طبقات الأمم»؛ وكان هذا هو اتجاه المسعودى، ثم ابن إياس فى وصفهم حتى للغزاة المغول - الوثنيين - ثم الأتراك المسلمين، وكذلك فعل الجبرتى إزاء الفرنسيين بعد ابن إياس بنحو خمسة قرون . ولكن دراسة الشخصية القومية بالمعنى الحديث - فى القرن العشرين - اعتمدت على علمين حديثين، هما: فلسفة التاريخ والتاريخ الاجتماعى من ناحية، وعلم النفس الاجتماعى والشخصية الفردية من ناحية ثانية.

وشهدت القرون الـ ١٧، ١٨، ١٩ تناميا فى هذه الدراسات - قبل العلمية - ثم المزودة بمناهج علمية، دون نظرة علمية حقيقية فى أوروبا، وقد قامت هذه الدراسات على البحث عن مميزات وخصائص كل أمة، فى نوع سلوكها

وطريقتها الغالبة فى التفكير، وعلاقة لغتها وثقافتها السائدة بمستوى تطورها الحضارى والإنتاجى. لكن هذه المناهج والدراسات.. ظلت مقصورة فى التطبيق على الأمم الغربية وشخصياتها القومية.

أما نظرة الدراسات الغربية للشخصيات القومية لأمم الشرق، فقد ظلت قائمة على المواقف الموروثة من العصور الوسطى، وتعصباتها الدينية والعرقية والثقافية، وإن أضيفت إليها دوافع المصالح الجديدة، التى توارت وراء المناهج نفسها أو حاولت ذلك.

ومع هذا فيمكن القول إن الألمان ومفكرى شعوب وسط أوروبا التى قهرها الروس والنمساويون، وضعوا أسس مناهج موضوعية لدراسة وتحديد ملامح الشخصية القومية: وعلى رأسها معايير تداخل اللغة والثقافة، وأنماط السلوك، وأنواع العمل الإنتاجى، وعلاقات وعادات العمل والروابط الاجتماعية.

والحقيقة أن المدرسة البنيوية التى انطلقت على أيدى مفكرين من الألمان والفرنسيين، وعلى أساس دراسة العلاقات بين الأنظمة الاجتماعية؛ كعلاقات القرابة والأسرة، وبين الأساطير واللغة والرموز الاجتماعية، الحقيقة أن هذه المدرسة لعبت دورًا مهما فى تطوير دراسة وتأسيس نظريات «واقعية» عن الشخصية القومية.

وكانت بداية التطبيق الناجح لهذه المعايير وبدافع نفعى واضح، هو ما قام به الأمريكيون فى اليابان عقب الحرب العالمية الثانية، ولكن بعض علماء الغرب عادوا فى الخمسينيات وما بعدها يشككون فى هذه المعايير، وينتقدونها على أساس أنها تصلح فقط لتوصيف مجتمعات بدائية صغيرة لا مجتمعات ضخمة ومتطورة ومفتوحة، وعلى أساس ضرورة الفصل بين العوامل الاجتماعية، والعوامل السيكولوجية فى تكوين هذه الشخصية.

(٢٢٣) شعبوية Populism

أحد أساليب العمل السياسى والاجتماعى التى ولدها عصر: «الجماهير» من ناحية، والأيديولوچيات المتطرفة من ناحية أخرى ؛ وهو العصر الذى امتزجت

فيه أساليب الدعاية والتحريض - لاستثارة عواطف الكتل الشعبية - باللجوء إلى الضرب على الأوتار الحساسة لديها: الدينية أو الوطنية /القومية أو العرقية أو الطبقية، فهو أسلوب استخدمته قوى سياسية متنوعة ومختلفة - ارتبطت فى العادة بمصالح اقتصادية واستراتيجية كبيرة - لشحن وإثارة الكتل الشعبية التى لا تتاح لها فى العادة فرص الحصول على معرفة متكاملة بقضاياها، ولا حتى بمصالحها الحقيقية، ولا تتاح لها بالطبع فرصة لمعرفة العلاقة بين «القضية» التى يختار «الشعبويون» إثارتها وتهييج المشاعر حولها، وبين المصالح الحقيقية لتلك الكتل الشعبية، وعلى ذلك فقد تكون القوى (أو الجماعات) السياسية الشعبوية «يمينية» أو «يسارية»، وإن غلب عليها كلها الطابع الشمولى من جانب، وحرصها على إثارة الفوضى من جانب آخر ؛ وتحولت: صفة الشعبوية إلى مصطلح تستخدمه علوم اجتماعية عديدة: علم السياسة والتاريخ السياسى والاجتماع العام والاجتماع السياسى .

فى كتاب «جذور الثورة» لعالم الاجتماع السياسى الأمريكى المعاصر الكبير، ف. فينثورى (نشر ليبرمان /نيويورك / لندن عام ١٩٦٠) يقول: إن استخدام المصطلح لتسمية أو لوصف جماعات عديدة فى أوروبا منذ أواخر القرن التاسع عشر شاع فى الأدبيات السياسية وفى الفكر السياسى الاجتماعى فى ألمانيا وفرنسا لوصف جماعات ذات ميول قومية أو عنصرية متعصبة ضد اليهود والبولنديين والفلمنك والسلاف، قبل أن ينتقل إلى روسيا لوصف الجماعات اليسارية الأولى (النارودنيك: نارودنى كلمة روسية معناها: الشعب أو: البسطاء الفقراء) التى سعت إلى إثارة جماهير الفلاحين الروس بالجمع بين المشاعر الدينية والطبقية والقومية (بتوظيف العقيدة الأورثوذكسية والمطالبة بمصادرة الأراضى والمصانع والمساكن من ملاكها والدفاع عن الوطن الأم أو روسيا الأم) .

ويقول أنتونى جيدينز - عالم الاجتماع السياسى البريطانى الكبير - فى كتابه «النظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع الحديث» (نشر بوليتى بريس: كمبريدج عام ١٩٨٧) إن استخدام الأسلوب الشعبوى أصبح «عادة» تتسم بها قوى وجماعات الإثارة السياسية والاجتماعية القومية أو الدينية فى القرن العشرين،

فاستخدمتها الجماعات الشيوعية فى شرق أوروبا والطائفية (فى إشارة مستترة إلي الحركة الصهيونية) فى روسيا ووسط أوروبا، والفاشية فى إيطاليا والمجر ورومانيا، والنازية فى ألمانيا فيما بين العقد الأول حتى أواخر العقد الرابع من القرن العشرين، وفى الولايات المتحدة: الحركة المكارثية (نسبة إلى السيناتور/ جوزيف ماكارثى) ضد المثقفين الليبراليين والاشتراكيين والوطنيين خلال الأربعينيات ... إلخ .

وفى كتاب «الشعبوية» بإشراف أرنست جيلنر وچورچ إينيسكو ـ نشر روتليدج. نيويورك ولندن عام ١٩٦٩ ـ كتب جيلنر: إن الشعبويين عادة ما يلجأون إلى الحديث عن فضائل التفكير البسيط فى مواجهة ولتحليل ظواهر بالغة التركيب والتعقيد تتطلب فكرًا متخصصًا ومعرفة واسعة بأكثر من مجال، والحديث عن فضائل «الأخلاق» لمعالجة قضايا عملية للغاية. ويقول: إنه ... عادة ما يستخدم الشعبويون أنفسهم فى معالجتها الأساليب والسلوكيات السياسية العادية، وغالباً ما يلجأون إلى أساليب إجرامية أو غير قانونية لتحقيق أهدافهم النهائية: محاولات الاغتيال على أيدى النارودنيك فى روسيا، والاغتيالات والتحرشات فى معارك الشوارع على أيدى فاشيست إيطاليا ووسط أوروبا، والاغتيالات والحرائق والمذابح المنظمة على أيدى النازيين فى ألمانيا، والمستوطنين (يقصد الصهيونيين) فى فلسطين، اغتيال الشخصية والتشهير فى الولايات المتحدة (على أيدى الماكارثيين) وفى أوروبا الغربية (المتطرفين المعاصرين) .

ولعل أوضح وأشمل تحليل اجتماعى / ثقافى وسياسى لجذور وأساليب الحركات الشعبوية فى العالم الثالث (جنوب آسيا وشرق إفريقيا خصوصًا) هو ما كتبه عالم الاجتماع السياسى والاقتصادى الباكستانى محبوب الحق، رئيس مركز التنميةالبشرية فى باكستان (حتى عام ١٩٩٨ على الأقل، وعلاوة على منصبه الرسمى فى باكستان كوزير (١٩٨٢ - ١٩٨٨) فهو المستشار الخاص لبرنامج الأمم المتحدة للتنمية، والمحرر الرئيسى لتقرير هذا البرنامج السنوى حول التنمية البشرية) .

فى كتابه: «تأملات حول التنمية البشرية» (نشر أوكسفورد، فى: إسلام أباد ولندن عام ١٩٩٥) يقول محبوب الحق: «إن جماعات الضغط السياسية الساعية إلى توظيف فرص العمل السياسى العلنى فى النظم الليبرالية الهشة وذات التقاليد الديمقراطية غير المتجذرة فى صلب الثقافات السياسية لمجتمعات جنوب آسيا خاصة والعالم الثالث عمومًا، توظيف تلك الفرص للوثوب على السلطة الاجتماعية والسياسية- بعد التسلل الحاذق فى المؤسسات المدنية كالجماعات والنقابات وغيرها، إنما تتبع الأساليب ذاتها التى اتبعتها القوى الشعبوية فى العالم الصناعى فى مراحل التوتر والأزمةمنذ أوائل القرن العشرين حتى الخمسينيات منه، وعلى رأسها اللجوء إلى نقاط التأثير فى الثقافات السائدة، دينية كانت هذه النقاط أو قومية أو عرقية أو طائفية: إن تفكيك إرادة المجتمع المدنى - بصرف النظر عن درجة التحديث ونوعيته - عن طريق تحريك كتل البسطاء والفقراء بإلهاب مشاعرهم الدينية أو العرقية أو الطائفية أو القومية، أو كل هذه المشاعر معًا أو بعضها، هو أسهل وأوضح سبل توظيف الديمقراطية الهشة لتقويض الديمقراطية ذاتها، وإقامة نظم سلطوية تدعى لنفسها حق الحديث باسم كائن متعال لا سبيل لمعرفة إرادته مباشرة إلا باللجوء لأهل الاختصاص، أو باسم «الشعب» الذى يكون قد أصبح فى قبضة تلك الجماعات كاللدائن اللينة».

(٢٢٤) شعبى Pop-popular

ظهر هذا المصطلح ـ فى إطار الثقافة الغربية أولاً - منذ أوائل الخمسينيات ؛ لكى يشير إلى أنواع بعينها من فنون الغناء والموسيقى والرسم والشعر، تستخدم عناصر رمزية أو جمالية ـ بعينها ـ استخدامًا محسوبًا لضمان شيوعها بين الجماهير، وبوجه خاص بين الشباب .

ومن المنطقى بالطبع أن كل ثقافة مركبة كبرى، لابد أن تنتج فنونها الشعبية، التى تشيع بين جماهير العامة، وتستخدم فى الاحتفالات والتجمعات الاحتفالية والشعائرية، وفى ليالى السمر وغيرها؛ غير أن الجديد كان التخطيط المدروس

لإنتاج هذه الفنون، وترويجها من وجهة نظر تجارية، رغم أن الاستخدام نفسه لم يكن تجاريًا. ورغم أن المصطلح نشأ وتبلور في الجزء الأنجلو سكسونى من الغرب (بريطانيا وأمريكا الشمالية)... فإن التعبير الألمانى Volkstunlich من التعبير الفرنسى Populaire ثم استوردته كل الثقافات الأخرى المرتبطة بالثقافة الغربية من اليابان إلى أمريكا اللاتينية وشرق أوروبا؛ حيث دخل مجالات التعليم والعمل جيل «أطفال الحرب الثانية» وخابت آمالهم فى وعود الجيل السابق، وبدأ انفصالهم عن ذلك الجيل وتقاليده، وبدأ انفصالهم بالتالى عن التراث الجليل لثقافاتهم نفسها. إنها الفترة نفسها التى ظهر فيها مسرح الغضب والعبث... إلخ. تجلت هذه الفنون الشعبية الحديثة فى موسيقى البوب التى تنسب إلى الغرب الأمريكى فى القرن التاسع عشر (وأصولها أسكتلندية وأيرلندية وجرمانية وأسكندنافية) وفى توتر إيقاعات موسيقى العشرينيات (عصر الأزمة الكبرى) وساعدها اختراع الجيتار الكهربائى، الذى ساعد الفرق المحدودة العدد على إصدار ضوضاء صوتية صاخبة، واختراع جهاز الترانزستور المحمول. ومع ظهور المغنى الأمريكى، بريسلى، ثم فرق البيتلز والرولينج ستونز فى بريطانيا ... بدا الأمر كأنما الثقافة الغربية تعيش مرحلة ثورة اجتماعية ثقافية شاملة؛ خاصة مع انتشار مسرح العبث والغضب ومع ظهور «شعر» أو «قصائد الجاز» السهلة، والإثارية، والمليئة بالحنين للصدق وللطبيعة (فى مدارس شعراء ليفربول)، ووصل الأمر إلى الرواية ـ بظهور رواية «اللارواية»، وإلى السينما بظهور الموجة الجديدة؛ حيث يغلب الموقف النقدى واللامبالى، وعدم الاهتمام بالأحداث الكبرى، إنما بالوقائع العادية الناتجة ـ فى حياة البشر العاديين ـ من تلك الأحداث الكبرى، التى لم يكن لهم رأى فيها، ثم انتقال التأثير إلى الفن التشكيلى، الذى برز بقوة فى زخارف الملابس والموتوسيكلات والسيارات، ثم فى أنواع من المبانى وأثاث المنازل، ثم فى أنواع المنتجات الفنية الشعبية كمسلسلات التليفزيون، والعروض المسرحية الجيدة فى الحانات، وقاعات الرقص وفى الشوارع.

وعلى المستوى النظرى... اكتشف النقاد تأثير هذه الموجات على الأدب والدراما والسينما فى شكل الواقعية الجديدة، وارتباطها بظهور أشكال للتعبير الفنى،

تسعى لإعادة إنتاج التراث الثقافى البدائى وتراث العصور الوسطى، من خلال رؤية نقدية وقومية أيضًا، للثقافات الرسمية السائدة.

(٢٢٥) شفرة Code

استخدم البنيويون الفرنسيون، ثم السيميولوچيون اللغويون من مدرسة براج، ونقاد الثقافة الصورية (السينمائية والتليفزيونية) الأمريكيون هذا المصطلح للإشارة إلى «اللغة»، وإلى كل ما يستخدمه البشر (وأحيانًا بعض الكائنات الحية ذات الذكاء الإرادى الموجه) للتعبير عن: رسالة أو دلالة أو معنى، أى للاتصال والتواصل. فاللغة (أى لغة إنسانية) في معنى هذا المصطلح هى: «شفرة» متفق على معانيها (معانى مفرداتها ومركبات هذه المفردات من الجمل والعبارات وعلامات التقسيم والتنقيط). ومع تطور الحياة والبيئة والاستخدام وتوسعه أو تقييده تظهر أو ـ تسقط ـ معان وتستحدث معان، وتنسى أو تجهل معان أخرى؛ كما أن لكل شفرة رئيسية (كاللغة العربية مثلاً) شفرات فرعية، أو تحتية كاللهجات العامية المحلية أولاً، ثم ما يسميه العامة «السيم» الخاص بأصحاب كل حرفة أو طبقة (جمع الدارسون «السيمات» الخاصة بأهل الحرف فى مصر كصانعى السجاد والأكلمة، والخارجين على القانون كالنشالين، والاصطلاحات الخاصة بكل من هذه الفئات: العفشة عند الجزارين مثلاً تدل على أشياء غير تلك التى تدل عليها الكلمة نفسها عند ميكانيكى السيارات أو عند جامع القمامة ... إلخ).

قال البنيويون الفرنسيون إن جميع منظومات الاتصالات ـ من إشارات الأيدى البسيطة حتى سلسلة الصور المركبة فى فيلم سينمائى أو الجمل والعبارات فى قصيدة ميتافيزيقية أو بحث فلسفى أو الرموز الجبرية فى نظرية أو معادلة رياضية أو فيزيائية يمكن دراستها وتحليلها تماماً مثل: «منظومات اللغات البدائية الأولية» . وكان رومان ياكوبسون ـ من أبرز أعضاء مدرسة براج ـ ثم المفكر الناقد الفرنسى رولان بارت من اللغويين السيميولوچيين الفرنسيين ـ هما من أظهرا هذا المعنى مستفيدين مما أوضحه كلود ليفى شتروس فى دراساته

الأولى – التى أسست المدرسة البنيوية فى هذا المجال ـ عن الخرافات والأساطير القديمة، حيث رأى شتروس أن تلك الأساطير ماهى إلا :حكايات تفك شفرة وتصالح بين سلسلة طويلة من المتعارضات (الحياة الدنيا والحياة الآخرة؛ الإنسانى والخارق للطبيعة؛ الموطن والمنفى ... إلخ)، وقال: إن الحكايات – تقوم كل على حدة ـ بوظيفة محددة فى إطار منظومة مترابطة من الأساطير لتدعيم التراث والتقاليد الاجتماعية حتى تؤكد هوية الفرد أو الأمة وتثبتها. وقد استخدم نقاد السينما الأمريكيون المحدثون أنموذج شتروس هذا فى تحليلاتهم للأنواع الشعبية من الأفلام (كأفلام رعاة البقر ورجال العصابات) التى رأوا فيها وسائل لفك شفرات «متعارضات ثقافية» خاصة وعامة كالخير والشر مثلاً أو الشرق المتحضر والغرب البرى فى أمريكا، أو الجنوب الزراعى والشمال الصناعى وتقاليد كل منهما وثقافته، أو القانون العقلانى المكتوب ـ بوحى من آباء الجمهورية وفكر التنوير ـ والعدالة الطبيعية المتمثلة فى مقولة التوراة: سن بسن وعين بعين» إلخ ...

ومن أبرز وأشهر نماذج تطبيق المنهج نفسه (منهج رؤية منظومات الاتصال باعتبارها شفرات رئيسية تتضمن شفرات فرعية وتتطلب إنتاج إبداعات تفك شفراتها المتجسدة اجتماعياً فى شكل مفاهيم وتصورات ومعتقدات سائدة) ... تأتى مجموعة مقالات رولان بارت عن «الصورة» التى نشرت تحت عنوان «الصورة – الموسيقى – النص» التى ترجمها للإنجليزية وقدمها ستيفن هيث (ونشرت عن دار كولينز فى لندن عام ١٩٧٧)، فقد طبق بارت هذا المنهج على كل من الأدب المكتوب وعلى منتجات الرسائل الصورية الجماهيرية، من الأفلام وأعمال التليفزيون، وفى أعمال أخرى (مثل: برج إيفل وأساطير أخرى أو: الأزياء وصورة العالم.. إلخ) وفى مقاله الشهير ـ ضمن كتاب: (الصورة ـ الموسيقى ـ النص) تحت عنوان: «بلاغة الصورة» حدد بارت ثلاث وسائل تتشكل منها بنية كل من المعنى والتكوين الشكلى للعلامة المرئية أى: الشفرة (واتخذ نموذجًا من صورة أحد الإعلانات): الرسالة الأولى: «لغوية» تتكون من التوضيح المكتوب تحت الصورة والنص المصاحب لها؛ والرسالة الثانية هى: «الحرفية» والثالثة هى:

«الرمزية» وحددهما بأنهما يكونان الطبقتين التحتيتين، أو الجوانب الخفية من دلالة (أو: معنى) الصورة المرئية. وتعتمد الرسالة الحرفية على أشياء فى الصورة يتعرف عليها المتلقى ببساطة: سيارة مثلاً أو زجاجة عطر أو علبة سجائر وهذه عناصر«غير مشفرة» فيما يقول بارت؛ أما الرسالة الرمزية فتستند إلى عناصر الرسالة الحرفية لكى تولد المعانى المشفرة الرمزية الأيديولوچية والثقافية (ففى إعلان شهير عن نوع من السجائر مثلاً: صورة لرجل وامرأة فى حالة استرخاء والرجل يشعل السيجارة وفى يده العلبة التى تحمل علامات النوع المعلن عنه... والجملة المكتوبة تقول: أكمل متعتك بنكهة كذا، أى نوع السجائر المعلن عنه)، فصورة العلبة تحمل رسالة حرفية والجملة تحمل رسالة لغوية وصورة الرجل والمرأة تحمل معانى ضمنية عن علاقتهما التى سبقت التصوير، ولكن الجملة - مع صورتها - موجهة إلى «الزبائن الرجال» الذين يدعون لاستكمال متعتهم (بالنساء) بتدخين هذه السيجارة بالذات!!

وفى مقال: «مقدمة للتحليل البنيوى للسرد القصصى» يحدد بارت الشفرات التى تنظم المعنى وتستولده وتنشطه فى النص السردى: على رأسها الشفرة «النواة» ثم شفرة (أو: شفرات) «نقاط التعليق والجذب» ثم شفرات «المنشطات» وهى وحدات متتابعة من أنواع أو أنماط مختلفة «تملأ الفراغ السردى المحيط بالنواة» (يمكن مثلاً تصور أن «النواة» فى رواية إبراهيم عبدالمجيد الهائلة: «لا أحد ينام فى الإسكندرية» هى مأساة الأخوين مجد الدين والبهى الهاربين من اللعنة ومن الثأر إلى الإسكندرية، وأن نقاط الجذب هى اللحظات التاريخية التى تحكى عن نشوب الحرب العالمية الثانية وأحداثها، وأن: «المنشطات» التى تملأ الفراغ السردى هى مئات اللقطات عن حياة عشرات الشخصيات البارزة والباهتة فى المدينة المزدحمة) وأضاف رولان بارت فى مقال تال له بعنوان: «إس زد S/Z جاء ضمن كتاب: مرآة الإنتاج - ترجمة مارك بوستر (ونشرته دار تيلوس فى سانت لويس عام ١٩٧٥) أضاف إلى المنهج البنيوى فى تحليله لقصة بلزاك: الإعرابى Sarrasine فحدد الشفرات الخمس للبناء السردى بأنها: الشفرة التأويلية والإرشادية والرمزية ثم التحويلية الشعرية Poairetic ثم الثقافية .

(٢٢٦) شكلية Formalism

إحـدى أهم النزعـات الفكرية التى أثرت بقـوة فى «فكر» القـرن العـشـرين وإبداعاته الثقـافيـة (علم الـرياضيات إلى العلوم الطبيعية إلى الفلسفة والعلوم الاجتمـاعيـة وحـتى الإبـداع والنقـد الفـنى والأدبى) واشتبكت نزعـة «الشكليـة» أو «الشكلانية» - حسب ترجمة البعض فى العالم العربى - مع كل النزعات التى انشغلت أكثر بمشـاكل محتوى مـا يدرسه «الشكل» المنهجى فى العلم الطبيعى والرياضيـات، أو مـا يفـحـصـه المنهج الموضـوعى المنطقى والمحـايد فى العلوم الاجتماعية أو المعنى الذى يبدعه ويعبر عنه «الفن» .

بدأت النزعة الشكليـة فى سـاحـة الرياضيـات (أسـاس العلوم كلها والقـاسم المشترك بينها جميعًا) نتيجة لتطورات البحث العلمى فى القـرن التاسع عشر والسعى المصاحب لذلك البحث إلى صياغة القوانين الحاكمة لمظاهر الطبيعة، ونتـيـجـة أيضًـا لتطورات الفكر الفلسـفى / المنطقى، ثم تطورات كل من علمى التاريخ والنفس صيـاغـة مـحكمـة شـاملة ودقـيـقـة، وبلغ هذا التطور ذروته فى منجزات عالم الرياضيات الألمانى ديفيد هيلبرت التى صاغها فى كتابه المشهور: «أسس الهندسة» عام ١٨٩٩ ومهد به لتطوير الرياضيات التجريدية وابتكاره لنوع جديد من علم الجبر لوصف وتحديد النظريات المجردة لكل من الأرقام والرموز الجبرية؛ بهدف إحكام بناء المعادلات الرياضية وما يقابلها من قضايا منطقية وتشكيلها بما يضمن الصحة المطلقة لأحكامها ونتائج تطبيقاتها، مما كان له أثره البالغ خلال عشر سنوات فحسب فى تطوير كل من التجريد الرياضى وفيزياء الكم، وإمكان وضع النظرية النسبية والهندسة، والتحكم الكهربائى . وكان عدد من دارسى الفلسفة والمنطق واللغة الروس يتابعون عمل هيلبرت باهتمـام، من بينهم مـؤسس الحـركـة الشكليـة فـيكتـور شكلوفـسكى وزمـيله الأول بوريس أيخينبـاوم، وفى ضوء كتاب هيلبرت كتب شكلوفسكى كتابه النظرى الأول بالغ التأثير «بعث الكلمة من الموت» عام ١٩١٤، وميز فيه بين نوعين من الإبداع الفنى: نوع ينتمى إلى الحسـاسـيـات، والمعـرفـة القديمـة اللتين كانـتـا فى طريقـهـمـا إلى الاندثار فى رأيه، وهو النوع الذى يرمى إلى مـجـرد «التـعـريف» أو التـعـرف

Recognition، والنوع الآخر الذى يستند إلى المعرفة الحديثة، ويعبر عن الحساسيات الجديدة الناشئة عن تلك المعرفة وعن التكوينات النفسية الاجتماعية الحديثة، وهو النوع الذى يسعى إلى تحقيق الإدراك Perception وليس مجرد المعرفة، وهو النوع الإبداعى والابتكارى الحقيقى فى رأيه، وقال: إن النوع القديم المستند إلى أشكال فى البناء والتعبير (الأسلوب) عفا عليها الزمن، ودعا إلى استخدام أشكال (أبنية وأساليب فنية) مستقبلية توظف «وسائل» أتاحها التطور العلمى (المعرفى) والاجتماعى، وقال: إنه يوجد بالتالى نوعان من اللغة، نوع «عملى» يومى عادى نستخدمه حتى مكتوباً فى أنواع النثر العملى، والنوع الثانى هو اللغة «الشعرية» التى تستطيع أن تجعل «موضوع» الفن غريبًا ومدهشًا حتى رغم أن موضوعه قد يكون مستمدًا من الحياة العادية. وفى كتاب شكلوفسكى الثانى عام ١٩٢٥ حول نظرية النثر، أكد مرة أخرى بوضوح أكثر أن ترتيب وتركيب الوسائل الأدبية أو البناء الأدبى والفنى وليس مضمونه هو ما يحدد اتجاه وقوة التأثير الجمالى للفن. وبالتركيز على الإبداع الأدبى ووسيلته الأساسية أى اللغة قال الشكليون: إن تحقيق «غرابة» الأدب وقدرته على إثارة الدهشة، ومن ثم متعته الجمالية، إنما يعتمد على الابتكار البنائى والأسلوبى الذى «يكسر» القواعد من خلال التباين أو الاختلافات بين المكونات والإيقاعات. وبذلك بدأ الشكليون يقدمون أو يطورون فى الحقيقة نظريتهم فى السرد، حيث ميزوا بين الحبكة القصصية، والتى تتمثل فى ذلك التطور للأحداث الذى يتخذ خطًا متصاعدًا مستقيمًا فتتكون «الحكاية»، وبين «القصة» التى تنتظم وفقًا لمنطق خاص فى بنية سردية تسعى إلى تحقيق إيقاع خاص يصل بالقارئ إلى كل من المتعة والإدراك .

وفى الثلاثينيات وتحت وطأة حملات النقاد السوفيت الماركسيين ضد الحركة الشكلية، تحللت المدرسة الروسية (حتى أن شكلوفسكى اكتفى بالتدريس وشرح الأدب الرومانتيكى وكتابة تاريخ للأدب... إلخ) وغادر زملاؤه روسيا، غير أن مدرسة براج للدراسات اللغوية والنقدية والأدبية تحت قيادة رومان ياكوبسون طورت الأفكار الشكلية، وفى دراسة شهيرة له تحت عنوان «اللغويات ونظرية الشعر» حيث طبق ياكوبسون نظرية الاتصال على الفن اللغوى (الأدب) قال: إن

الوظيفة الشعرية هى: التوجه نحو الرسالة بوصفها رسالة، وقال: إن هذه الوظيفة الشعرية هى ما تحدد الوعى بالذات الذى يشكل القصيدة أو غيرها من أنواع التعبير الأدبى تشكيلاً صوتيًا وإيقاعيًا، كما أنه هو المسئول عن تشكيل (تصميم) بنية السرد فى الأدب النثرى .

ويرى البعض الآن أن ياكوبسون مثّل مرحلة انتقالية فى الستينيات بمزجه بين أفكار الشكليين الروس وأفكار مدرسة براج وأفكار البنيويين الفرنسيين الذين أطلق عليهم جميعًا فى التعميمات غير المنهجية صفة «الشكليين» ومعهم تيار النقد الجديد الأمريكى المنشأ، وأصبح مصطلح: «النزعة الشكلية» يستخدم على سبيل الذم والقدح ؛ لأنه أصبح مرتبطًا بتجاهل مسائل السياق الاجتماعى والثقافى فى رأى البعض .

(٢٢٧) شمول Totality

نشأ «مفهوم» هذا المصطلح فى فلسفة هيجل (فى أوائل القرن التاسع عشر) فى حديثه عن مسيرة التاريخ (السياسى الفكرى) الساعية إلى «الشمول» بمعنى التوحيد لا مجرد التطابق الذى يجمع الواقع - الاجتماعى السياسى - فى كيان واحد «شامل». وتطور المفهوم نفسه فى أحد تيارات الفكر الماركسى من ناحية، والقومى الاجتماعى من ناحية أخرى، فى الغرب منذ أوائل القرن العشرين (عند چورج لوكاتش فى الفكر الماركسى، وفى الفكر القومى الاجتماعى عند واطسون وديلثى وغيرهما). ولكن المصطلح توارى وفقد أهميته لمدة طويلة بسبب اتهام لوكاتش بالمثالية وتجاهله لواقع الحركة التاريخية الاجتماعية (فى المجتمعات الحديثة الصناعية خصوصًا) ثم بسبب ارتباط الأنظمة الفاشية والنازية بالتفسير «القومى» المتعصب والعنصرى للمصطلح ذاته، غير أن المفكر الأمريكى المعاصر فريدريك ياميسون أعاد الاهتمام به وألقى الضوء عليه فى مناقشته المتواصلة لحقيقة التعددية (المناقضة للشمول)، التى تدعيها الليبرالية المعاصرة، وما يرتبط بها من تيارات فكرية وظواهر اجتماعية وسياسية وثقافية .

كان لوكاتش فى تحليله للتفاعل الجدلى (الديالكتيك) بين «الواقع التاريخى» وبين «الروح» عند هيجل... كان قد أكد أن هذا التفاعل الجدلى المتواصل والدؤوب يسعى - بنوع من «الغائية» إلى التطابق ثم إلى التوحد الكامل بينهما فى صورة «العقل» عند هيجل، ولكن لوكاتش جعل التوحد يتخذ صورة «الوحدة الاجتماعية» . وفى دراسة لوكاتش لتطور الأدب الروائى الأوروبى، طبق مفهومه هذا على إنتاج عدد من كتاب الرواية الواقعيين الأوروبيين الكبار (مثل بلزاك فى فرنسا وتوماس مان فى ألمانيا) وأوضح كيف تتمثل تلك الحركة «الغائية» للتاريخ والفكر أو الواقع والروح فى «الوحدة الاجتماعية»، محاولاً أيضًا أن يكتشف الآليات الداخلية لذلك «الشمول» الاجتماعى الذى يتغلب في النهاية على حالة «الاغتراب» أو فقدان الإحساس بالهوية والانتماء، مع الإحساس بأن «الواقع» الذى صنعه الناس صار يحكمهم ويسيطر على مشاعرهم ويحددها، وهى الآلية التى يفرضها المجتمع الصناعى الرأسمالى على مواطنيه . ولكن التيار الحداثى فى الفكر الماركسى الأوروبى رفض مفهوم لوكاتش هذا للشمول ووصفه بالمثالية، وبأنه يتبنى نزعة «تاريخانية» غير جدلية (فالصراع الطبقى عند هؤلاء لم يكن يدرك مغزى ـ وبالتالى لم يكن يسعى غائيا إلى - الوحدة الاجتماعية التى تخلقها عوامل الانتماء الوطنى أو الثقافة القومية والدين والبنى الاجتماعية الأخرى المختلفة) .

كما اتهمه آخرون (مثل بيرتولت بريخت) بأنه «شكلى» يضع القالب الشكلى الخارجى للرواية فى مرتبة أعلى من الميزات السياسية التى تكفلها «الحداثة»؛ ونتيجة لهذا الرفض فقد اختفى مفهوم الشمول لمدة طويلة من النظرية (والفكر) والثقافة المعاصرة، خاصة مع ارتباطه أيضاً بالتاريخ الأسود ـ المعادى للحرية فى جوهرها ـ للنظم الفاشية والنازية وللنظام الستالينى أو الشيوعى عمومًا .

غير أن التيارات الفكرية المعاصرة فى الغرب خاصة تيار ما بعد البنيوية وتيار ما بعد الحداثة، راحت تؤكد أن «التباين» Difference ـ كما عند چاك ديريدا واللاتجانس Heterogeneity والتعددية Pluralism ـ وكلها من مظاهر المجتمعات الحديثة، تؤكد كلها أنها مجتمعات بعيدة كل البعد عن «الشمول» والوحدة

الاجتماعية، وهو ما دفع بعض مفكرى ما بعد الحداثة (مثل فرانسوا ليوتار) إلى رفض ومقاومة الأفكار الداعية إلى النظام والانضباط الاجتماعى والوحدة والتماسك الكلى للمجتمعات (حتى إلى رفض ومقاومة الأفكار الداعية إلى أى من هذه «المثل» فى إطار التعددية الليبرالية) وربطوا بين تلك الدعوات وبين فكر «التنوير» وأساسياته (التى أنتجت نضج المجتمعات والدول القومية، كما أنتجت الفكر الاجتماعى الذى يحمّل المجتمع المسئولية عن أعضائه أيضًا) .

وفى إطار هذا الرفض نجد أن فرانسوا ليوتار يختتم كتابه المشهور: «ظرف ما بعد الحداثة» عام ١٩٨٤ بجملته: «فلنشن حربًا ضد الشمول» .

غير أن فريدريك ياميسون فى المقابل ورغم أنه يعد من أكبر مفكرى التيار «الاجتماعى» لما بعد الحداثة، ونقاد «المجتمع ما بعد الصناعى» المعاصر فى الغرب وثقافته، يعلن تمسكه بالشمول الاجتماعى، ففى كتابه المهم «ما بعد الحداثة أو: المنطق الثقافى للرأسمالية المتأخرة - الحالية» عام ١٩٩١ (والصادر عن دار نشر جامعة ديوك فى نورث كارولينا)، يميز ياميسون بين «الشمول» و«الشمولية» فالشمول عنده هو «الحالة التى يتميز بها «الكل الاجتماعى » أو «الكيان الاجتماعى»، والذى يتميز فى رأيه بقدر من التجانس أكثر بكثير مما تمتع به فى أى وقت سابق، رغم أنه تجانس يكمن تحت غطاء كثيف من التباين الظاهرى .

ولكن ياميسون يوجه تحذيرًا قويًا من «التجانس» الذى تسعى الرأسمالية المتأخرة (الحالية) إلى فرضه على العالم، عن طريق فرض «أسلوبها فى الإنتاج وتقسيم العمل على العالم كله... » أى تسعى إلى تحويل شمولها الداخلى (فى مجتمعاتها) إلى شمولية تهيمن على العالم كله، وهو يضع - فى توضيحه لأسلوب الإنتاج - المدلول الثقافى جنبًا إلى جنب المدلول الاقتصادى، فليس المقصود هو أسلوب إنتاج السلع المادية وحدها، وإنما أسلوب إنتاج (وأشكال ومضامين) السلع الثقافية والقيم الأخلاقية (وبقية: المعنويات) أيضًا. ومن بين أهم أهداف هذه «الشمولية هو: «تفكيك» شمول أى مجتمع / ثقافة أخرى، وهو ما يمثل آخر

تطورات نزعة وظاهرة «المركزية الغربية» التى ارتبطت ببدايات تطور المجتمعات الغربية الحديثة ونمو الرأسمالية فى شكلها التقليدى، ويقول ياميسون: إن الرأسمالية المتأخرة ـ وقد «غرتها» ظاهرة اندحار الشمولية (الفاشية ثم الشيوعية) ـ تسعى إلى تحويل «الشمول» فى مجتمعاتها إلى «شمولية عالمية» لابد لكى تنتصر وتتحقق من تفكيك الوحدة الاجتماعية، أى «الشمول» الذى تتمتع به أى ثقافة (مجتمع) آخر .

(٢٢٨) شيئية Chosism

أحد المصطلحات الرئيسية التى ابتكرها الأدب الفرنسى المعاصر ونقده الفرنسى أيضًا منذ الخمسينيات، خاصة مع موجة: «الرواية الجديدة» التى تزعمها الروائى الفرنسى آلان روب جرييه. ولم يكن جرييه نفسه هو الذى صاغ المصطلح رغم كتاباته النظرية العديدة والمشهورة، وحتى فى كتابه المشهور «من أجل رواية جديدة» الذى ترجم فى مصر إلى العربية بعنوان: نحو رواية جديدة. ولكن صاغ المصطلح ـ فى أحد الآراء الناقد الفرنسى الكبير رولان بارت ؛ وفى رأى آخر الناقدة وعالمة اللغة وفيلسوفة العلم جوليا كريستيفا؛ وإن كان الكثيرون يعتقدون أن سيمون دى بوفوار هى أول من استخدمت المصطلح فى روايتها: المثقفون .

و «الشيئية» بشكل عام هى نزعة الاهتمام بالأشياء (التافهة عادة) التى تحيط بالناس، أو بالشخصيات الفنية التى يرسمها الأديب دون اهتمام حقيقى بإنسانية هذه الشخصيات؛ ولكن مع تطور الفلسفة الكامنة وراء هذا الاهتمام ؛ شرع الأدباء يرسمون الشخصيات الإنسانية نفسها بالطريقة ذاتها ؛ أى بوصفهم أشياء فيما أصبح يعرف بـ «تشيؤ» الإنسان، أو تحول الإنسان إلى مجرد شىء أو أحد العناصر الجامدة فى البيئة، مفعول به دائماً وليس فاعلاً أبدا.

بدأت نزعة الشيئية مع ظهور موجة الرواية الجديدة فى فرنسا مع نهاية الخمسينيات تقريبًا (وخصوصًا فى كتابات آلان روب جرييه) وتمثلت فى البداية

فى الإسراف فى وصف (أو رسم) تفاصيل الأشياء الجامدة فى البيئة المحيطة بالشخصيات الإنسانية ـ كوصف جرييه لثمرة الطماطم، أو علبة سيجار ـ وذلك دون وجود رابط فنى بين الشىء الموصوف بدقة شديدة واسراف مستفيض، وبين الحدث الدرامى أو الشخصية الفنية، إذ يكتسب الشئ أهميته من اهتمام الأديب به ـ فى حد ذاته ـ وليس من علاقة الشىء بالحدث ولا بالشخصية فى القصة. وتطور هذا المفهوم فى قصص هيلدسهايمر الألمانى، وفى الدرامات المسرحية لكل من دورينمات السويسرى ويونسكو الرومانى الأصل الفرنسى الجنسية واللغة، فيما أصبح جزءًا من المنظور العام ـ الفلسفى ـ لموقف العبث (اللا معقول) وتمثل التطور فى تحويل البشر أنفسهم أو الشخصية الإنسانية (الفنية) إلى شئ: مثل السيدة المنتقمة فى مسرحية دورينمات «الزيارة» التى نكتشف أن معظم أعضاء جسدها صناعية... بينما يتحول الرجل الذى يحبها ـ وتريد الانتقام منه ـ إلى «كم مهمل» تسعى البلدة إلى التخلص منه «كشىء» ضار زائد عن الحاجة. ولكن يونسكو وصل إلى درجة وضع الشخصيات فى صناديق القمامة. وكان هذا التصور نابعًا من فلسفات نقد المجتمع الغربى التى ترى أن هذا المجتمع يقضى على إنسانية البشر؛ وقد أثر هذا المنظور ـ والتكنيك نفسه فى عدد لايستهان به من الأدباء العرب منذ منتصف الستينيات . ربما كان أشهرهم، بهاء طاهر وإبراهيم أصلان فى القصة، وميخائيل رومان ومحمود دياب فى بعض مسرحياتهما، وصنع الله إبراهيم فى الرواية. ولكن رولان بارت رفع معنى المصطلح إلى أفق فلسفى أكبر، حين قال: إن الشيئية تعنى تحويل الشخصية الإنسانية نفسها (فى الأدب) إلى «شىء» من أشياء العالم الاجتماعى الحديث، بسبب هيمنة هذا العالم الاصطناعى أو المصطنع على الإنسان، الذى تحول من أفراد متمايزين ومختلفين (لكل منهم شخصيته وسماته) إلى أنماط متشابهين، مكررين، ليست لهم شخصيات، وإنما لهم ملامح نفسية وفكرية متشابهة ومكررة، يختارون الأشياء نفسها ويسلكون بطريقة واحدة، ولا يفكرون، وإنما أفكارهم ردود أفعال وتلبية لأوامر لا يعرفون مصدرها، كالدمى ذات الخيوط فى مسرح العرائس .

(٢٢٩) الصدمة الثقافية Culture Shock

الأزمة الفكرية ـ النفسية ـ التى يفترض أن يعانيها من يجدون أنفسهم فى وسط، أو فى مواجهة ثقافة غريبة، وقد تكون المواجهة تلقائية، مثل تلك التى عبر عنها كثيرون من الرحالة ورجال الإرساليات التبشيرية الغربيين منذ القرن السابع عشر على الأقل ؛ وقد تكون مواجهة قسرية، مثل تلك التى واجهتها شعوب الشرق، والجنوب، حين فوجئت بجيوش الغرب، وموظفيه، وتجاره يغزونها ويقيمون «ضواحى» ثقافية غريبة، وسط الثقافات المستقرة القديمة (وقد عبر مؤرخنا عبد الرحمن الجبرتى عن مثل هذه الصدمة ـ بصورة رائعة ـ فى تأريخه للحملة الفرنسية، وتحدث فى البداية مذهولاً ومصدومًا فعلاً: ثم بدأ حديثه يأخذ طابع الانبهار، ثم أخذ طابعا نقديًا وموضوعيًا مع مرور الوقت) .

وفى المقابل ... فإن كتب الرحالة والمبشرين (وعليها اعتمد علماء كبار مثل ماركس فى كتابه عن نمط الإنتاج الآسيوى، أو فريزر فى كتابه عن ديانات الإنسان البدائى: القوس الذهبية) تعكس هذه الصدمة، التى يعيشها «الغازى» حينما تحاصره الثقافة الغريبة، وهنا نجد التعبير عن الازدراء، أو التعالى أو الرغبة فى تأكيد التفوق والانفصال أو الاتجاه إلى تعميم أحكام مستمدة من ثقافة الكاتب المنتمى إلى الثقافة الغازية، ومن تاريخها، على الثقافة المغزوة، التى تتحول إلى «موضوع» لـ: «ذات» الثقافة الغازية . (ويقول بعض علماء تاريخ التحليل النفسى إن أمراضًا نفسية كثيرة، من السادية ـ التلذذ بتعذيب الآخرين أو الرغبة فى تحويلهم إلى أشياء وموضوعات للاستهلاك أو للدراسة ـ إلى هوس النظافة، تنتج كثيرًا فى مثل هذا الموضع) .

ورغم أن المصطلح قليلاً ما يستخدمه علماء الأنثروبولوچيا أو علماء الاجتماع ـ إلا فى السنوات الأخيرة ـ ورغم أنه مصطلح روجه كتَّاب كتب الرحلات والصحفيون أساسًا ـ خصوصًا فى تحقيقات الرحلات وفى الكتابات الفكاهية ـ فإن سوروكين (أحد أعلام علم الاجتماع الأمريكى الأوائل) يعتقد فى قدرة هذا المصطلح على التعبير «العلمى» عن أوضاع اجتماعية وإنسانية حقيقية وحساسة تدرسها عدة علوم، أو نظم علمية «حديثة». ولم يتحرج كثيرون من علماء

الاجتماع والمؤرخين العرب من استخدام المصطلح نفسه بالمعانى نفسها التى حددناها هنا .

(٢٣٠) النخبة ـ الصفوة Elite

شاع استخدام هذا المصطلح فى كثير من الكتابات الاجتماعية أو السياسية العربية الحديثة، خاصة منذ انشغلت بعض هذه الكتابات بتحليل أوضاع بعض النظم السياسية أو تركيبها . ويمكن القول إن المعنى المباشر لكلمة الصفوة، أو النخبة فى السياق الاجتماعى، هو مجموعة مترابطة، محدودة العدد من الأفراد داخل المجتمع المعين، يحصلون على اعتراف اجتماعى بتميزهم فى هذا المجتمع ؛ فيؤثرون أو يسيطرون على كل ـ أو بعض ـ القطاعات الأخرى فى المجتمع .

ويختلف «مفهوم» النخبة أو الصفوة المتميزة والمسيطرة اجتماعيًا عن مفهوم «الطبقة» الماركسى اختلافًا جذريًا، من حيث إن الصفوة أو النخبة، رغم انغلاقها على نفسها نسبيًا... فإنها لابد أن تظل مفتوحة الأبواب أمام من يتفوقون (ماديًا، علميًا، بيروقراطيًا، ... إلخ) من أبناء «غير الصفوة»؛ لكى تستقطبهم فى صفوفها؛ حتى تضمن تجدد «دماء» الصفوة من ناحية؛ لكى تبقى جديرة باسمها ووضعها المتميز، ولكى تضمن استمرار فعالية تأثيرها وسيطرتها من ناحية أخرى . أما الطبقة فى المفهوم الماركسى (أى الطبقة المسيطرة أو الحاكمة)... فتعنى جماعة «مغلقة» بحكم ثرائها العرقى أو المادى، وترابط مصالحها؛ مما يعنى الاستقطاب الكامل بين طبقات حاكمة وأخرى محكومة، بالإضافة إلى أن نظرية الصفوة لاتركز على العامل الاقتصادى وحده فى تكوين الجماعة المسيطرة، مثلما تركز النظرية الماركسية .

ورغم أن نظرية الصفوة بدأت عند مفكرين سياسيين، مثل: باريتو وموسكا وميتشليو باعتبارها نقداً للنظام الديمقراطى، ودعوة إلى تسليم السلطة فى أى مجتمع للخبراء وحدهم ـ فقد أمكن لمفكرين أحدث عهدًا (مثل: شومبيتر ـ وآرون ـ وهنز وغيرهم) أن يحققوا نوعًا من التوفيق بين مفهوم الصفوة، وبين الديمقراطية من خلال تأكيدهم أن الصفوة ـ فى المجتمع الديمقراطى ـ ضرورة

من ناحية: لكفالة حسن إدارته، وغير متناقضة مع الديمقراطية من ناحية أخرى؛ بحكم أن النخبة ليست مترابطة بسبب ترابط مصالحها الاقتصادية، وإنما هى جماعة مفتوحة (يتاح لمن يتفوق بمعاييرها أن يلتحق بها)، كما أنها جماعة روابطها ذات طابع فكرى واجتماعى فى وقت واحد: وأضاف آرون أن الديمقراطية الحزبية، تتضمن التنافس بين أكثر من نخبة واحدة فى المجتمع الواحد، تتأثر كل منها بمن ليسوا أعضاء فى أى نخبة مؤثرة .

(٢٣١) الصناعات الثقافية Culture Industries

هى الوصف الاصطلاحى الذى يستخدم للإشارة إلى «هيئات» إنتاج مفردات ومكونات «الثقافة» من الوسائط الثقافية فى شكل «سلع» أو «خدمات» أو الإشراف على إنتاجها وتشجيعها، أو عرضها أو توزيعها . وتتعدد هذه «المنتجات» الثقافية وتتنوع من المعارض إلى الكتب، ومن المسرحيات إلى حفلات الموسيقى، ومن الأفلام إلى الأعمال التليفزيونية (التمثيليات أو المسلسلات والبرامج والمقابلات والمحاضرات والأحاديث والندوات ... إلخ) وأشرطة الفيديو وحتى عروض الأوبرا إلى الحفلات والأحداث الرياضية وفنون الاستعراض والغناء التقليدية والشعبية ... إنها الصناعات التى تنتج، باختصار، كل المواد المتعلقة بالتثقيف والإعلام والترفيه، والتى ترتبط بكل من توجيه استغلال «وقت الفراغ» اليومى أو الأسبوعى أو السنوى وفائض الدخل والطاقة . أما الهيئات المنتجة نفسها، فقد تكون مملوكة للدولة أو للجمعيات والهيئات الشعبية أوالأهلية أوللقطاع الخاص بكل أشكاله ومكوناته؛ وليس شرطًا أن يكون هدفها الربح (فى الدول الشمولية – الفاشية والاشتراكية أو الشيوعية - كما فى دول «الرفاه الاجتماعى» الرأسمالية الليبرالية)، تحظى صناعات ثقافية كثيرة بالدعم والمعونة كماكان الأمر فى شرق أوروبا الشيوعية أو في الصين؛ أو من خلال المجلس البريطانى أو وزارة الثقافة الفرنسية؛ أو صناديق ومؤسسات التثقيف الفردية الأمريكية: (روكفلر وفولبرايت...إلخ)... ولكن الكثير من الصناعات الثقافية - ربما معظمها الآن فى العالم - هى جزء من المنظومة التى تحدث عنها لويس ألتوسير

(فى مقاله المشهور: الأيديولوچيا وجهاز الدولة الأيديولوچى) أى منظومة: السلطة والأيديولوچيا والاقتصاد .

ولكن المصطلح ذاته ظهر عند تيودور أدورنو (أستاذ الفلسفة ورئيس معهد فرانكفورت للدراسات الاجتماعية وأحد مؤسسى النظرية النقدية المعاصرة - فى كتابه المشهور: «صناعة الثقافة؛ مقالات مختارة حول الثقافة الجماهيرية» - عام ١٩٥٥؛ وصدرت ترجمته الإنجليزية فى لندن، نشر - روتليدج عام ١٩٩١) الذى رأى أن «الصناعات الثقافية» التى تنتج:«سلع التوزيع الواسعة الثقافية» فى: «خطوط إنتاج كثيف بهدف خفض التكلفة وزيادة الربح» لاتنتج بالتالى إلا سلع ومفردات «الثقافة الجماهيرية»، ومعناها فى هذا السياق وفى نظر الموقف الاجتماعى الثقافى النقدى هو: الثقافة الهابطة التى تتملق أذواق الجماهير محدودة التعليم وتعيد إنتاج الأذواق نفسها، أو التى تعمد إلى تسطيح الأفكار والمشاعر وإلى توحيد أو «تنميط» عناصر الجمال، وإلى تحويل الترفيه إلى تغييب للوعى الإنسانى والجمالى والأخلاقى والاجتماعى / السياسى فى وقت واحد... وقال أدورنو: إن «الصناعات الثقافية» بهذا المعنى تصبح جزءًا من التطور العادى لكل من الرأسمالية والاشتراكية (السوفيتية) المعاصرة على السواء (إن تحويل البولشوى إلى سلعة لا يختلف كثيرًا عن منح لقب فارس للخنافس!) كما أنها تصبح جزءًا من أدوات السيطرة الاجتماعية السياسية؛ وجزءًا أيضًا من عملية تجاوز «الحداثة» لنفسها (كان هذا قبل ابتكار صياغة مصطلح ما بعد الحداثة بنحو جيل كامل) وتحويل الثقافة إلى «سلعة» من سلع التجارة الهادفة للربح أو للسيطرة أو تغييب الوعى أو كلها معًا، بعد أن كانت تعنى: «سمو الروح الإنسانى واشتياقه النفسى - والمعنوى والعقلى للتكامل والحرية واتساق المعرفة مع الجمال» ... غير أن هذا المفهوم - الذى ربط بين تعريف: الصناعات الثقافية وبين المناقشة الأكاديمية والنقدية حول الثقافتين: الرفيعة والهابطة، أو «النخبوية» والجماهيرية - انتقل بالتخصص إلى علم الاجتماع، وبالذات إلى علم اجتماع وسائط الاتصال الجماهيرية (منذ كتابات رايموند ويليامز فى الخمسينيات وهوجارت فى السبعينيات حتى كتابات جرانهام وسيتون فى

التسعينيات) حيث تطرح قضية ـ وتعريف ـ الصناعات الثقافية على مستويين جديدين: الأول هو ربطها كاملة بالوسائط الإعلامية خاصة التليفزيون والڤيديو و: «فنون الاستعراض» القابلة للانتقال لكى تستثمر على نطاق العالم كله، (والتى مهدت لما أصبح يعرف بـ «العولمة» الثقافية أو نشر أنماط بعينها من أساليب التعبير ومفاهيم التفكير والمضامين والسلوكيات والنماذج ... إلخ)، حيث ترتبط هذه النماذج بالمركز العالمى الاقتصادى السياسى الاستراتيجى وجعلها هى الأنماط السائدة أو المسيطرة أو الأنموذجية على مستوى العالم...، أما المستوى الثانى لتعريف ومناقشة الصناعات الثقافية، فقد ظهر فى التسعينيات مع شبكات التليفزيون الخاصة (الكابل تليفزيون) وأنظمة البث بالأقمار الصناعية، والنقل الرقمى للصور (المشفر)، وكلها أدوات لتحويل قسم من الثقافة الجماهيرية إلى: ثقافة نخبوية على المستوى الاقتصادى (لا يستطيع استهلاكها إلا القادرون) الأمر الذى يعيد القضية برمتها، والمصطلح نفسه إلى مضمونه «الطبقى» الأول، الذى أشار إليه أدورنو وهوركهايمر فى فرانكفورت قبل نصف قرن !

(٢٣٢) الصـورة (The) Image

يتحدث عنها فلاسفة الجمال عادة باعتبارها «التمثيل representation المرئى أو الذهنى لشىء أولحدث ما، بالشكل الذى يمثل به الموضوع (الشىء أو الحدث أو حتى المعنى المتجسد فى شىء أو فى حدث) فى العقل أو فى رسم أو فى صورة فوتوغرافية أو فيلمية للسينما أو للڤيديو فى عصرنا. وفى تقنيات السينما تعد «الصورة» هى نتاج اللقطة الواحدة فى سياق من صور متلاحقة، غير أن تاريخ مصطلح - أو كلمة: «الصورة» ودلالته الاصطلاحية، ارتبط لعصور طويلة باللغة الشعرية... فتحدث فلاسفة جمال الأدب (ونقاده) عن صورة ترسمها الكلمات؛ أى أن كلمات اللغة فى بناء أو سياق أدبى إبداعى تشكل «صورًا» لشىء أو لحدث؛ أو أن الكلمات تستثير أو تستدعى فى الذهن (بواسطة ملكة الخيال عند القارئ) صورة ذهنية يستطيع حتى بعض أصحاب الخيال القوى أن «يبصروها» بأذهانهم كأنما ينظرون إليها بأعينهم (شمس الأصيل يانيل: دهّبت

على فروع النخيل؛ والناى على الشط غنى، لأحمد رامى؛ من يستطيع أن ينكر أن هذه صورة بصرية سمعية ترسمها - وتستوعبها فى الذهن ـ الكلمات)؛ أو (تمر بك الفرسان كلمى هزيمة ... ووجهك وضاح وثغرك باسم ... وقفت وما فى الموت شك لواقف... كأنك فى جفن الردى وهو نائم - للمتنبى فى سيف الدولة؛ وهذان البيتان نموذج للصورة البصرية فى الأول، ثم للصورة الذهنية المتخيلة فى الثانى، فليس للردى عيون ولا جفون ولا أحد يقعد فيها ... ولا هو ينام ولا يصحو ... إلخ) ولكن الذهن يستطيع أن يتخيل، فيتصور أى شىء ! وبذلك يشير مصطلح «الصورة» فى جماليات الأدب ـ عن اللغة الشعرية إلى الارتباط أو المقارنة غير المباشرين بين شىء أو تجربة بعينها وبين شئ أو تجربة غير الأولين (عبر وسائل التعبير البلاغية التى يعرفها اللغويون والأدباء بالمجاز والكناية والتورية والإحالة ... والتشبيه).

ورغم أن مصطلح «الصورة» ظل - إلى منتصف القرن العشرين - مصطلحاً جماليًا لايكاد يستخدمه فى الفكر سوى علم الجمال الفنى والأدبى (باستثناء استخدامه فى إطار تقنيات الطباعة ثم تقنيات السينما، رغم ذلك فإن الفلسفة الثقافية عند فلاسفة الحداثة الجدد (هابرماس مثلاً)، ثم عند مفكرى وفلاسفة ما بعد الحداثة (بودريار وليوتار مثلاً) استحدثوا دلالة (أو دلالات) جديدة لمصطلح الصورة انطلاقًا من نقدهم لوظيفة الصورة فى وسائل الاتصال والتعبير الفنى الجماهيرية الحديثة (السينما والڤيديو والتليفزيون) وتأسيسًا على مناقشتهم لمدى «صدق» الصورة ـ أو موضوعيتها ـ فى: تمثيل Representation الحقيقة (الواقع) . ولقد أدت هذه المناقشة إلى هدم مبدأ كان شائعًا فى إطار انتشار نظرية الواقعية (وخصوصًا الواقعية الفوتوغرافية)، وهو مبدأ: إن الصورة لا تكذب أبدًا؛ وذلك عندما أقاموا الدليل القاطع على أن «الصورة» فى سياق ثقافة هذا القرن المحكومة ـ هى ووسائل توصيلها ـ لا تفعل غالبًا إلا أن «تكذب» بمعنى أن الصورة المنقولة فى سياق فكرى بعينه لا تكاد تكون لها أدنى علاقة بالحقيقة (من لا يستطيع الآن أن يدرك مدى ابتعاد صورة الثوار البلاشفة، أو صورة ستالين التى رسمتها عشرات الأفلام واللقطات فى الثلاثينيات والأربعينيات عن «حقيقتهم»... ومن يستطيع الآن أن يصدق أن «صورة» هتلر فى الفيلم الدعائى النازى الشهير «انتصار الإرادة» هى حقيقته، رغم أن الفيلم

«تسجيلى» أى أنه تصوير لوقائع حقيقية فى مؤتمر الحزب النازى السنوى عام ١٩٣٤، وما هو «التمثيل» الحقيقى للحرب الفيتنامية مثلاً ؟ هل هى الرسائل المصورة الوثائقية التى أذاعتها شبكتا «سى . بى . إس» . و«إيه . بى . سى» الأمريكية للهجوم الفيتنامى عام ١٩٦٧ - فى رأس السنة القمرية المعروف بهجوم تيت: أم هو فيلم: يوم القيامة الآن الذى أخرجه فرانسيس كوبولا ومثله براندو عام ١٩٧٩ ؛ أم مسرحية: «التحقيق» التى كتبها الألمانى بيتر فايس عام ١٩٧٥ وعرضت فى هامبورج ولندن ونيويورك فى العام التالى؟).

كان الفرنسى جان بودريار هو الذى كشف خضوع عملية «التمثيل» التى تحققها الصورة فى سياق «فنى» لأيديولوچيا كاتبها أو مبدعها (وبذلك حرمت المدرسة الواقعية بكل فروعها النقدية والاجتماعية والاشتراكية... إلخ من إحساسها بالتميز الذى كانت تشعر به حتى منتصف القرن بسبب شعورها أنها الأقرب إلى حقيقة الواقع) وأثبت بودريار (فى كتابه: مرآة الإنتاج عام ١٩٧٥ - ترجمه للإنجليزية مارك بوستر، ونشرته دار تيلوس بريس فى سانت لويس عام ١٩٧٧) أن الصورة (الفنية أو الإعلامية... إلخ) تخضع لكل من: إدراك المصور ومعرفته ووعيه، إضافة إلى خضوعه لشروط ولمطالب ولأهداف «المنتج» إلى درجة أن مصطلح: «الصورة» أصبح مجرد تسمية لنظرة زائفة - مزيفة متحيزة للحقيقة، لقد صور فيلم أمريكى اليهود وهم يشيدون الأهرام ؛ولكن التاريخ أو «الحقيقة» هو أن أسلاف اليهود الأوائل لم يظهروا فى المنطقة إلا بعد بناء الأهرام بأكثر من ألف سنة؛ وأن اليهود ظهروا بعد ذلك بنحو ألف سنة أخرى !!

وأدت مناقشات ما بعد البنيويين (مثل ميشيل فوكو) والمابعد حداثيين (مثل ليوتار أساسا) إلى نشوء ما أصبح يسمى: «أزمة تمثيل الحقيقة» أو استحالة هذا التمثيل من ناحية، وإلى طرح إشكالية: هل يمكن أن يستوعب الذهن الإنسانى «الحقيقة» متحررًا تمامًا من انحياز الصورة الذى لا مهرب منه؛ بمعنى استحالة قيام علاقة سوية بين الذهن الإنسانى وبين الحقائق الفعلية فى الواقع (بكل مستويات الحقائق الخارجية والباطنية) إلا عن طريق البحث العلمى المنهجى وباللغة الرياضية المجردة، دون دخول للصورة فى الموضوع (إن صورة الانفجار

الكونى الهائل التى نقلها مرصد هابل مؤخرًا، والتى تصور حدثًا كونيًا وقع على بعد عدة ألوف من السنين الضوئية عنا، وصفتها وسائل الإعلام بأنها تصور نشوء كون جديد، أو أنها صورة لنوع ما من: الخلق عند حدوثه، فما علاقة هذا الكلام بما يقرره العلم بوسائل علوم الفيزياء الفلكية ورياضياتها ... إلخ) ولعل هذا هو ما دفع جان بودريار فى الكتاب المذكور نفسه إلى القول إننا إذا استثنينا المعرفة العلمية المنهجية، قد أصبحنا ـ بسبب انهمار الصور علينا ـ نعيش فى عالم من: «الحقيقة المتجاوزة» أو عالم متجاوز للحقيقة Hyper reality، حيث تتوالد الصور ذاتها منفصلة كليًا عن أية حقيقة افتراضية؛ وهذا وضع يرتبط أساسًا بكل من وسائل الإعلام والترفيه، حيث يتم تصنيع النجوم فى كل مجال من ناحية، ويجرى تصنيع «حقيقة صورية» أو حقيقة من الصور، هى فى حد ذاتها وهم خالص، ولكنها تطرح علينا ونتلقاها باعتبارها: «الحقيقة».

(٢٣٣) ضد الطبيعية Anti-Naturalism

أحد المواقف الفكرية الأساسية السائدة فى العلوم الاجتماعية بشكل عام (التاريخ ـ الاجتماع ... إلخ) وعلم النفس بوجه خاص، يقول إن البشر ـ كموضوعات للبحث، فرادى أو جماعات ـ لايمكن دراستهم بالطريقة نفسها التى تبحث بها العلوم الطبيعية موضوعاتها، من حيث: إن عالم العلوم الاجتماعية يستطيع أن يقيم علاقة شخصية مع «البشر» الذين يدرسهم (اجتماعيًا أو ثقافيًا أو نفسيًا... إلخ) بينما لايمكن أن تقوم علاقة شخصية بين الباحث فى أى علم طبيعى وبين موضوع بحثه، ومن حيث إن «البشر» موضوع البحث يستطيعون أن يفرضوا تحيزاتهم وأهواءهم على الباحث الذى يدرسهم، بينما يستحيل ذلك فى العلوم الطبيعية؛ وعلى ذلك يقول الموقف نفسه إن العلوم الاجتماعية تحتاج إلى مناهج وأساليب بحث تختلف جذريًا عما تستخدمه العلوم الطبيعية، حتى وإن استخدمت بعض مناهج أو أساليب بحث تلك العلوم، ومن جانب آخر يقول أصحاب موقف «ضد الطبيعية» إن سلوك البشر وعملياتهم العقلية لا يمكن توصيفها على أساس يستند فقط إلى توصيف وتحليل العمليات الفسيولوجية

والكيماوية فى الجسد الإنسانى، وأنه لايمكن لأية دراسة فسيولوچية لبناء الدماغ أو المخ الإنسانى إن تحدد الكيفية التى يفكر بها الناس ويتخذون قراراتهم.

والمنهج المقابل - بالطبع - هو أن الرؤية المقابلة هى الرؤية «الطبيعية» بينما الرؤية التى تحاول الجمع بين الموقفين تقول إنه رغم أن «الجسد البشرى» كيان - أو بتعبير أكثر دقة: منظومة مادية حية، فإن بناء العقل الإنسانى وما يجرى فيه من عمليات ذهنية وفكرية، تتميز بنوع من الأبعاد، والتعقيد لاتضاهيه فيها أية منظومة أخرى؛ وأنه لابد أن يوضع فى الاعتبار المناخ الثقافى والاجتماعى الذى توجد فيه - وترثه وتتفاعل معه - المنظومة الجسدية للإنسان . ففى الدراسة الفيسيولوچية للمخ، قد نستطيع معرفة المادة التى يتكون منها وعناصرها، والعلاقة بين المكونات من دهن وشعيرات ودم وخلايا... إلخ، ولكن مشاكل «الأفكار» و«المعلومات» المخزنة بشكل شفرى فى الخلايا، وطريقة توليد أفكار جديدة وتسجيل «معلومة» جديدة واسترجاع أخرى قديمة فى عمليات التبادل والإتصال بين المراكز العصبية ذات الوظائف المختلفة فى المخ ... كل هذه المشاكل لن تحلها الدراسة الفيسيولوچية، وإنما تستلزم دراسة أخرى «غير طبيعية» وإن استفادت بالضرورة من الدراسة «الطبيعية» الفيسيولوچية .

(٢٣٤) الضربة العميقة (فى العمق) Deep Stirke

هى الضربة العسكرية الاستراتيچية التى تهدف إلى نقل جانب رئيسى من جبهة القتال إلى أعماق الخطوط الخلفية للعدو، وعادة ما يكون ذلك باستخدام الطيران أو الصواريخ. وكان الجيش الألمانى - خلال السنوات الأولى للحرب العالمية الثانية - هو أول من استخدم هذا الأسلوب التكتيكى فى القتال بشكل منظم سواء فى اقتحام بولندا، أو فى الجبهة الغربية (بلچيكا وهولندا وفرنسا) أو فى الجبهة الشرقية - أساسًا - ضد الاتحاد السوفيتى، ولكن تحويل الضربة العميقة إلى تصور خططى استراتيچى متكامل يرجع إلى الجنرال الأمريكى برنارد روجرز القائد الأعلى لقوات حلف الأطلنطى (الناتو) فى منتصف الستينيات، وكان ضباط الأركان فى قيادة الناتو قد توصلوا إلى أنه من أجل

تجنب ضرورة اللجوء إلى الأسلحة النووية لصد أى هجوم سوفيتى فى أوروبا الغربية، فإنه لابد من اكتشاف نقاط الاختناق التى تزدحم عندها خطوط المواصلات السوفيتية التى تتولى نقل الإمدادات الاحتياطية لتعويض الخسائر فى الجبهة الأمامية للقتال، من القوات والعتاد، من العمق إلى الخطوط الأمامية للجبهة، حتى يحتفظ الهجوم بقوة اندفاعه، بهدف ضرب نقاط الاختناق تلك - فى عمق بلاد الخصم، وتدمير الإمدادات قبل وصولها إلى الجبهة، فيمكن بذلك إنزال الهزيمة بقوات الهجوم بواسطة الأسلحة والقوات التقليدية دون حاجة إلى استخدام السلاح النووى .

وقال الجنرال روجرز فى الخطة التى عرفت باسمه، إنها تحتاج إلى تكثيف أو تركيز الجهود فى أربعة مجالات، هى: السيطرة Control ؛ والقيادة Command ؛ والاتصالات Communication؛ والاستخبارات أو: الذكاء Intelligence لاختراق وسائل اتصالات العدو ومعداته الإلكترونية والسيطرة على بياناتها وما تصدره أوتوصله من أوامر(وبسبب الحروف الأولى للكلمات الإنجليزية عرفت هذه الخطة بالرمز "1+3C" أو«سى٣ +١» ـ انظر) وذلك إضافة إلى ضرورة تطوير قذائف وقنابل بالغة الدقة وقادرة على تمييز الأهداف (وهى ما عرفت فيما بعد باسم: القذائف الذكية)، وكان الهدف الاستراتيجى (التعبوى) من تطوير هذه الخطة إضافة إلى تجنب اللجوء إلى السلاح النووى فى أوروبا، هو ابتكار أسلوب تكتيكى فى القتال لمواجهة التطورات التى أسفرت عنها الحرب العالمية الثانية، وعلى رأسها ضخامة القوات السوفيتية التقليدية وضخامة احتياطياتها غير المحدودة تقريبًا ؛ كما أن الأسلوب نفسه يمكن الجانب المهاجم من تدمير خطوط العدو الخلفية وقواعد تموينها وإمداداتها وقطع اتصال الخطوط الأمامية بما وراءها، وزعزعة معنويات القوات المقاتلة فى الجبهة الأمامية؛ ويمكن الجانب المهاجم أيضا من تجنب مواجهة دامية فى الجبهات الأمامية، وتقليل إمكانية امتداد زمن الحرب ومداها الجغرافى؛ ولعل أوضح تطبيق لهذه «النظرية» القتالية جاء فى أسلوب غزو القوات الأمريكية للعراق عام ٢٠٠٣ واستخدامها جميع مكونات النظرية.

(٢٣٥) الضمير الجماعى Collective Conscience

كان إميل دوركايم ـ عالم الاجتماع الفرنسى الشهير فى القرن التاسع عشر ـ أول من استخدم هذا المصطلح، لكى يشير به إلى معنى عرف من قبله بقرون عديدة، وفى ظل ثقافات أخرى غير الثقافة الفرنسية، بل غير الثقافات الغربية عمومًا. أشار دوركايم بمصطلح La Conscience Collective إلى المعنى القائل إن مجموعة المعانى والمشاعر المشتركة بين الأعضاء النموذجيين (المتوسطين) لمجتمع ما، تشكل «نسقًا» محددًا، هو الضمير الجماعى .

إن هذا المعنى هو بالتحديد ما عرفه أفلاطون فى «الجمهورية» باسم رأى الجمهور، وما عرفه الفلاسفة المسلمون باسم موقف «أهل الحل والعقد» أخذًا عن السنة وعلم الفقه، وما عرفه الصينيون والهنود بأسماء أخرى .

وحينما ترجم دوركايم إلى الإنجليزية .. أثارت صياغته لهذا المصطلح مشكلة بالنسبة للفكر الأنجلوسكسونى، الذى تردد بين فهم المصطلح فهمًا سيكولوچيًا، أو فهمًا أخلاقيًا. ولكن حينما كتب دوركايم مؤلفه المهم عن «تقسيم العمل الاجتماعى» عام١٨٩٣ ؛ فتكلم عن «الضمير الجماعى» كان يقصد وجود نوع من «العقل الاجتماعى» المشترك لأبناء المجتمع الواحد... ازداد نفور الأنجلوسكسون (الإنجليز والأمريكيين) من المصطلح، طوال النصف الأول من القرن العشرين، إلى أن ظهر التأثير الألمانى، فبدأ المصطلح يفهم على أنه يشير إلى معنى يساوى معنى: الثقافة، وكان هذا أيضًا بفعل تأثير العلم الاجتماعى الوضعى، وتطور أنثروبولوچيا الثقافة . وبذلك أصبحت وظيفة «الضمير الجماعى»، مثل وظيفة «الثقافة» ؛ أى صنع حلقة الوصل بين الأجيال، وبين الطبقات أو الفئات فى المجتمع الواحد (ويرفض الماركسيون هذا الفهم، فهم يعتقدون بأن لكل طبقة ثقافتها، ومن ثم ضميرها الجماعى، وذلك برغم القول بوجود إطار ثقافى مشترك لكل الطبقات والأجيال) غير أن الضمير الجماعى ـ بالمعنى الأخلاقى ـ وهو ما يشترك فيه كل أعضاء المجتمع كقيم أو مشاعر، ولكن بالمعنى النفسى فهو ما يهتز أو يلتهب بسبب «جريمة» ما أو تعرض الوطن لأزمة أو كارثة.

وبهذا الشكل.. يظل «الضميرالجماعى» جزءًا من «الوعى الجماعى» للمجتمع، الذى يكون بدوره جزءًا من ثقافة هذا المجتمع السائدة .

(٢٣٦) ضياع (غياب) المعايير Anomie (Anomy)

سوف يختلف معنا (كالعادة) كثيرون ـ من الأصدقاء ـ أساتذة علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية (وربما النفسية أيضًا) حول ترجمتنا العربية لهذا المصطلح، الذى يستخدم الآن كثيراً (فى الغرب) لوصف الشعب الفلسطينى، وأحيانا لوصف الغجر والتاميل والباسك، وغيرهم من الشعوب التى فقدت مجتمعاتها المستقرة، وتعرضت للتشريد .

وتترجم القواميس، الكلمة الفرنسية الحديثة، بكلمات، مثل: فوضى وفوضوية، ولانظامية ناشئة من انهيار المجتمع، أو «شارد ومشرد»، ولكن الكلمة (المصطلح) التى صاغها عالم الاجتماع الفرنسى دوركايم فى القرن التاسع عشر، كانت تعنى ـ عنده ـ الحالة الاجتماعية التى تنشأ عن تفكك وانهيار مجموعة أو (نسق) ومنظومة القيم والأعراف، التى تربط عناصر المجتمع ومؤسساته بعضها بالبعض. وكان دوركايم يعتقد أن الصراع الطبقى قد يؤدى إلى «الضياع»؛ بسبب ما يؤدى إليه من تفكك منظومة القيم والأعراف الاجتماعية .

وقد استعار إميل دور كايم هذا المصطلح من الكلمة اليونانية anomalous التى تعنى عدم انتظام حركة الأشياء والأجرام أو الاضطراب السلوكى والأخلاقى . وأشار دوركايم بهذا المصطلح إلى التفكك الاجتماعى الذى يعنى اختفاء الشروط اللازمة للمشاركة الاجتماعية وانهيار المعايير التى يقاس فى ضوئها السلوك وتتحدد القيم التى تكفل للفرد تحقيق ذاته، دون تجاوز ولا عدوان على ذوات الآخرين حتى يمكن للفرد أن يحقق ذاته بشكل مشروع من ناحية، وأن يسهم فى بناء جماعته أو مجتمعه مساهمة إيجابية من ناحية أخرى. وتتلخص هذه الشروط أساسًا ـ فى أن يخضع سلوك الأفراد لأعراف متفق عليها ـ اجتماعيًا شريطة أن تشكل هذه الأعراف نظامًا متسقًا وغير متناقض وأن يكون كل فرد مندمجًا أخلاقيًا مع الآخرين، بحيث: «تصير صورة الشخص الذى

يكلمنى غير قابلة للانفصال عن صورتى » وبحيث تتحدد فواصل وحدود واضحة للمباهج الممكنة فى الحياة. فإذا قامت حالة تسود فيها أعراف غير واضحة أو متضاربة أو غير متفق عليها فى المجتمع وحيث لاتكون للفرد علاقات خلقية وحدود خلقية واضحة لعلاقاتهم مع الآخرين، أوحيث لاتكون هناك «حدود» متفق عليها لما يمكن الوصول إليه من مباهج، فإن هذه هى حالة التنافر الاجتماعى أو الفوضى أو ببساطة هى ما كان المؤرخون العرب الأوائل قد اتفقوا على أنها صفات «الجاهلية» ووصفها ابن خلدون بعبارة «انفراط الجماعة، أو «العصبية» وتشرذمها».

وقد رأى دوركايم - فى نقده للنظام الرأسمالى الأول - المنفلت - فى القرن التاسع عشر - أن هذه الحالة تنشأ من التطور السريع غير المحكوم الذى يؤدى إلى انهيار «نظام الأعراف والقوانين» القديم وقبل أن ينشأ نظام جديد متسق الأجزاء ومنضبط أخلاقيًا .

ولكن علماء الاجتماع فى الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، مثل: ميرتون استخدموا المصطلح لوصف الحالة الاجتماعية، التى تنشأ عندما «يضيع» الارتباط بين أهداف المجتمع أو الجماعة، وبين القيم والأحكام والأعراف، التى تتحكم فى إمكانية تحقيق تلك الأهداف.

ويربط ميرتون بين هذه «الحالة» وبين ضياع الرؤية، وغموض الأهداف وتشتت الجماعة عن «تكوينها» الطبيعى، . وافتقاد الروابط الاجتماعية الطبيعية (فى أرض، وتاريخ، وقوانين، وتصنيف اجتماعى مشترك، وله قواعده الثابتة المعترف بها) أى أن ميرتون - فى الحقيقة - يصف حالة «ضياع» جماعية، ومن هذا يستخدمها السياسيون وعلماء الاجتماع - الآن - لوصف حالات الفلسطينيين واليأس والتأميل والغجر ... إلخ .

وحاول ليوسرول الفرنسى تأكيد العلاقة بين وضوح وتوافر الأعراف الخلقية والسلوكية وبين تماسك الروابط الاجتماعية أو بين غياب الأعراف وغموضها وبين تفكك تلك الروابط. وفى الخمسينيات والستينيات استخدم مفكرون فرنسيون مثل ميشيل فوكو وديريدا، وألمان مثل أدورنو المصطلح نفسه لتحديد

حالة معينة من الاغتراب الاجتماعى حيث يفقد الإنسان عوامل ثباته النفسى والاجتماعى الخلقية ـ كما تفقد السفينة مرساتها وتستسلم للموج والرياح ـ فيصبح عرضة للتشتت الفكرى والخلقى والنفسى .

وجدير بالذكر، أن عالم اجتماع، وفلسفة المعرفة الأمريكى إيرفينج لويس هوروفيتز، هو الذى استعاد استخدام المصطلح فى فكر القرن العشرين، بعد أن ابتكره «دوركايم» فى القرن التاسع عشر. وقدم هوروفيتز لمصطلح «الضياع» تعريفاً محدداً ضمن «تعريفاته» فى كتابه المهم «الفلسفة والعلم، وعلم اجتماع المعرفة» قال فيه: «...الضياع هو التفكك وانعدام النظام ـ بلا حدود ـ الذى تتميز به المجتمعات السائلة أو التى تمر بحالة سيولة (وبوجه خاص المجتمعات الصناعية)، وهو مايؤدى إلى افتقاد الإحساس بالتماسك الاجتماعى . وكان أول معنى للضياع ـ كما استخدمه دوركايم (عام ١٨٩٧) ـ يناقض كلاً من: الذاتية الفردية، والقدرية، والغيرية، وكان يشير إلى حالة تفكك القواعد، وانهيار التصنيفات القديمة؛ حيث تضيع أو تفقد كل ميزات الترابط والتماسك الاجتماعى».

(٢٣٧) الطبع Habitus

المعنى الحرفى، المعجمى للكلمة،هو: «حالة الجسد» من حيث قابليته للإصابة بمرض ما، وهو أيضاً العادة المتوطنة والمتأصلة، ولكن عالم الاجتماع الثقافى والتربوى الفرنسى المعاصر الكبير بييربورديو، هو من حول الكلمة إلى اصطلاح رئيسى فى علم النفس التربوى والتربية الاجتماعية، وقال: إنه استعار أساس دلالته للمصطلح من التراث الفلسفى الغربى (مشيرًا إلى كتابات لكل من: أرسطو وتوماس الأكوينى، إضافة إلى هيجل ودور كايم). وفى كتابه«منطق الممارسة» الصادر بالإنجليزية فى كمبريدج عن دار بوليتى برس عام ١٩٩٠ ـ حيث استخدم بورديو هذا المصطلح للمرة الأولى – يقول فى تعريفه إن الطبع: «هو التاريخ مجسدًا، مستوعبًا فى وعى الفرد (أو الجماعة) كما لو كان طبيعة ثانية لأى منهما، فيتم نسيانه بالتالى بوصفه تاريخًا ـ فهو الحضور الفعال للماضى كله والذى هو ـ أى الحضور الفعال ـ نتيجة له» (أى لهذا الماضى)، ولكنه يزيد

التعريف ـ وتوظيف المصطلح وضوحًا ـ فى كتاب: «دعوة إلى علم الاجتماع الانعكاسى» الصادر عام ١٩٩٢ عن الدار نفسها، بقوله: «إنه منظومة قوية من الصفات التى يمكن نقلها وتبادلها؛ يكتسبها الطفل الصغير فى البداية فى بيته كنتيجة للممارسات الواعية وغير الواعية (الإرادية والعفوية) لأسرة الطفل». وقال إنه يمربعدة مراحل، أولاها هى: «الطبع الأوَّلى، أو: الأساسى Primary الذى يتحول بعد ذلك إلى طبع ثان أو «تال» من خلال عبور الطفل بالمؤسسات الاجتماعية المختلفة – والتى تعد المدرسة فى العالم الحديث، على رأسها . غير أن بورديو يوضح أن هذا الطبع «المتطور» الثانى لابد أن يحتوى فى داخله على خصائص ومميزات الطبع الأوَّلى بعد «ترويضه الاجتماعى»، الذى يتم فى البيت ووسط الأسرة وهو الذى يبقى بوصفه: «الأساس الذى يستوعب من خلاله كل تجاربه التالية... من عملية إعادة بناء الطبع ... إلى العملية التالية ... فالتالية ...» .

ويقول بيتر بروكر ـ أستاذ النقد الثقافى الحديث فى جامعة نيت البريطانية (فى تحليله لجانب مهم من فكر بورديو التربوى /النفسى) إن الفهم الذى يطرحه بورديو لفكرة: «البنية» و: «البناء» يتضمن نوعًا مرنًا من «الحتمية»: فالطبع ـ حسبما شرحه بورديو فى الكتابين ـ يبدو كأنه بناء شيدته عوامل خارجية (الأسرة والبيت ثم المدرسة)، ولكنه يبدو أيضًا فى صورة عامل فاعل، يقوم هو نفسه ببناء «طبع» غيره، فى الأسرة أيضًا أو فى المدرسة (أو فى العمل أو فى اللهو أو اللعب الجماعيين وغيرها من أنواع المشاركة والتفاعل الجماعى) فالطبع – فى التحليل النهائى لشرح بورديو ـ هو نتيجة لتفاعل كل من عوامل: الأسرة، والوضع الطبقى، والمكانة الاجتماعية، والتعليم والأيديولوچيا، والأذواق المتمايزة والمستمدة من التواريخ الفردية لكل من أعضاء هذه العوامل (أو المؤسسات): بل إنه «قد تشارك» فى «توليد الطبع» أيضًا ـ بشكل أوسع وغير مباشر، مجموعة من المواقف التى اتخذتها الجماعة العرقية أو الاجتماعية التى ينتمى إليها الشخص بناء على مجموعة متفاعلة من العوامل التاريخية، ولعل هذا ـ فى رأى بروكر ـ هو المعنى لعبارة بورديو التى قدمناها فى البداية هنا: «الطبع هو التاريخ مجسدًا ومستوعبًا فى وعى الفرد (أو الجماعة) كما لو كان طبيعة ثانية لأى

منهما، فيتم نسيانه بالتالى ـ بوصفه تاريخًا ـ فهو الحضور الفعال للماضى كله، والذى هو نتيجة له».

ولكن من جانب آخر يشير بورديو فى كتاب «دعوة إلى علم الاجتماع الانعكاسى» إلى أن: «منظومة الصفات القوية ـ أو الغائرة ـ القابلة للنقل والتبادل» التى يتكون منها «الطبع» هى منظومة: «متفتحة» للتنوع والتغير الخلاق حيث يتفاعل الفرد باستمرار مع: «طبع جماعى، مشترك وعام»... فالطبع، والذى قد تكون له دلالة جماعية (ما يسميه بعض علماء الاجتماع، والاجتماع الثقافى: الشخصية القومية، أو: النفسية الاجتماعية أو: الهوية الثقافية... إلخ) ينبع ـ فى دلالته الفردية ـ من حوار الفرد مع «الطبع» الجماعى ـ الماثل والظاهر في الممارسة ـ لعائلته أو طبقته أو جماعته العرقية أو الثقافية أو الجنسية، أومعها جميعاً، فى «عملية» متواصلة من البناء وإعادة البناء، تشكل وتعيد تشكيل «حركية» كل من الفرد والمجتمع، وعلى ذلك فإن «الطبع» منظومة توليدية / مولدة (بفتح وتشديد اللام) وليست منظومة ثابتة ولا جامدة، وهى قاعدة يمكن أن تنبع منها أنواع لاحصر لها من: «الابتكارات» أو: «الارتجالات» فبعد ـ وأثناء ـ بناء «طبع» الفرد (أو الجماعة) ـ أو تمكن كل منهما من المهارات التى تميز هذا الطبع ـ والقواعد المرعية والاتجاهات والمشاعر وطرائق الانفعال والتدبر والتفكير، ومن الأفكار والمشاعر ... إلخ، بعد «التمكن» من هذا كله، يصبح المجتمع أو الفرد (كالفنان المحترف الذى تمكن من أصول فنه) قادراً على «ابتكار» أو: «ارتجال» الجديد، وحرًا فى الاختيار (فى إطار تحكمه قواعد طبعه الأساسى ـ أو: الأوَّلى الذى اكتسبه من البداية) من بين «خيارات» عديدة.

(٢٣٨) الطب النفسى المضاد Anti-Psychiatry

إحدى مدارس العلاج النفسى الحديثة، التى ارتبطت فى بريطانيا بمساهمات العالم النفسى و«الطبيب» الكبير ر.د. لاينج، وارتبطت فى الولايات المتحدة أساسًا باسم العالم توماس زاز.

وترفض هذه الحركة الطب النفسى التقليدى؛ خصوصاً عندما يتخذ شكل مؤسسات رسمية مستقرة، أو شكل ممارسات عامة، اجتماعية (عائلية)

أو سياسية، كما ترفض هذه المدرسة التوصيفات، التى قدمتها مدارس علم النفس التقليدية للمرض النفسى، وللمرض العقلى خصوصاً على أساس أن تلك التوصيفات عدائية للإنسان، وغير علمية . (انظر: تصنيع الجنون) .

وفى الستينيات ـ قال لاينج إن المرضى العقليين ليسوا فى الحقيقة ـ وبشكل أساسى ـ سوى ضحايا للضغوط التى مارسها المجتمع، ومارستها الأسرة بشكل خاص ضدهم، بشكل يخلو من التسامح أو رحابة الصدر، وقال إن «هروب» بعض الأشخاص إلى المرض العقلى، هو فى حقيقته استجابة صحية لضغوط مجتمع مريض.

ووصل لاينج إلى القول: إن ما يسميه التقليديون بمرض «الفصام» وبمرض «ازدواج الشخصية» قد يعتبر حالة عاقلة سوية، بل وتعبر عن نوع من «البصيرة» الصادقة بحالة الآخرين وسلوكهم، وحالة المجتمع وتصرفاته . وعلى أساس هذا «التشخيص» لكل من الأمراض العقلية والنفسية وللطب النفسى التقليدى، نظر أصحاب «الطب النفسى المضاد» إلى مؤسسات الطب النفسى التقليدى؛ باعتبارها مؤسسات «قمعية»؛ تؤدى إلى إصابة الناس بالأمراض العقلية، لا إلى علاجهم منها .

ورفض أصحاب هذا التيار أنواع العلاج الكميائية والميكانيكية، كما رفضوا «الجراحة» النفسية، وقام توماس زاز بتحليل مبدأ «المرض العقلى» وقال: إن «المرض» لا ينطبق إلا على الحالات الجسدية أو البدنية، وأن مصطلح «المرض العقلى» ليس إلا مصطلحًا مجازيًا، ولكنه خطير ؛ لأنه ينسب المرض إلى الصحيح.

(٢٣٩) طبقة المتعة والفراغ Leisure Class

صاغ هذا المصطلح، عالم الاجتماع والناقد الاجتماعى الأمريكى الكبير، تورشتاين فيبلين فى كتاب بهذا الاسم نفسه (صدر فى لندن عام ١٩٢٥) وكان فيبلين أحد مؤسسى الحزب الديمقراطى الأمريكى منذ أواخر القرن التاسع عشر، وقال إن «طبقة المتعة والفراغ» تتكون من أصناف كثيرة من الأرستقراطيين والكهنة والبورجوازيين ومحدثى النعمة الذين يشتركون فى موقف واحد: فهم

يحتقرون العمل اليدوى، ولا يهتمون عمومًا بالعمل - خصوصًا الاستثمار الصناعى - باعتباره عملاً «أقل من مستواهم» ويفضلون وظائف الحكومة والمناصب الرسمية الكبيرة فى السلك الكهنوتى وأجهزة الدولة ومكاتب الخدمات العامة فى الشركات والبنوك، ويكرسون وقتًا طويلاً فى «التريض» وليس فى ممارسة الرياضة. وقال إنه رغم تعلق هذه الطبقة بأساليب حياة واهتمامات الارستقراطية الأوروبية فى العصور الوسطى وما بعدها، فإنهم حصلوا على ثرواتهم أساسًا من مكاسب الصناعة الضخمة، ولكنها طبقة تهتم بالثروة فى حد ذاتها، وبالمكانة الاجتماعية التى تكفلها الثروة، وليس بالمسئوليات المترتبة عليها وعلى ضرورة إدارتها واستثمارها، كما أنها مولعة بنوع من الاستهلاك الترفى والإنفاق ببذخ وسهولة. وقال فيبلين إنه من سوءات هذه الطبقة، إساءة توجيه الاستثمارات وتخصيص جزء كبير منها لإنتاج سلع لا يحتاجها المجتمع كله، واستهلاك طاقات علمية وعملية كبيرة لهذا الغرض . ورغم هذا فكثيرون من علماء الاقتصاد يرون أن هذا يعد أمرًا ضروريًا لانعاش التنمية الاقتصادية بشكل عام، وان ما يستهلك فى هذا المجال يعد جانبًا ضئيلاً قياسًا إلى إمكانات أى مجتمع صناعى متطور . ومنذ السبعينيات عادت أفكار فيبلين إلى الانتشار بقوة، خاصة فى بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة ... ويؤكد هذا المفكر البريطانى موريس فابنار فى كتابه «الثقافة الإنجليزية وتدهور الروح الصناعية» عام ١٩٨١ (دار كمبريدج للنشر).

(٢٤٠) الطبيعة Nature

أحد أقدم المصطلحات التى استخدمها الفكر الإنسانى فى جميع الثقافات وبكل اللغات دون استثناء تقريبًا؛ وربما بسبب ارتباط الكلمة (المصطلح/ المفهوم) بقضايا عديدة ومتضاربة فى أحيان كثيرة، فقد أصبح من أكثر «المصطلحات/ المفاهيم » ثراء وتنوعا، ومن أكثرها قابلية لتغير الدلالة، والمعنى: ففى الفكر العربى الإسلامى (واللفظ مشتق من: طَبَع؛ أى: صاغ و صَوّر؛ أنشأ بمعنى: خلق) دل المصطلح على كل من: «الجبلة التى خلق الله الإنسان عليها». (الجرجانى)

أى: «مجموع ما يتصف به الإنسان من استعدادات خلقية ونفسية» ... ثم قال ابن سينا (فى: النجاة) إن الطبع: «هو كل هيئة يبلغ بها النوع كماله، فعلية كانت أو انفعالية» أى سواء كانت «هيئة تتجلى فى الأفعال الظاهرة أو فى «الانفعالات» كالأفكار أو العواطف غير الظاهرة؛ وقال أيضًا: إن الطبع أهم من «الطبيعة»؛ وهو ضد التطبع لأنه فطرى والتطبع كسبى (أى: يكتسب وليس من الفطرة)... (انظر: طَبْع).

أما الطبيعة، فهى ـ عند الجرجانى ـ: «القوة السارية فى الأجسام التى يصل بها الموجود إلى كماله الطبيعى»... فهى «فوق القانون» الطبيعى ؛ ولكن ابن سينا عرفها (فى رسالة الحدود) بأنها: «مبدأ أولى لكل تغير ذاتى أو ثبات» فهى مساوية للقانون ولكنه وصفها أيضًا بأنها: «ماهية الشىء» و«مجموع ما يتميزبه الشىء من خواص نوعية» فهى سابقة للقانون أو فوقه... وهذا التعريف المزدوج قريب إلى حد كبير من تعريف أرسطو ـ فى بدايات الفكر الغربى (الذى تفاعل معه وأخذ منه الفكر العربى) ... فقال إن الطبيعة: «هى مجموع ما فى الأرض والسماء من كائنات ظاهرة خاضعة لنظم مختلفة»... فهى بهذا مرادفة للكون؛ ولكنه عاد فقال إنها: «النظام أو القوانين المحيطة بظواهر العالم الظاهرة»... فهى: الكون المادى – بكل ظواهره ؛ وهى أيضًا القوانين الحاكمة لحركات و«نظم» هذه الظواهر ؛ وهى لهذا عكس «المصادفة» وضدها .

وفى الفكر (الغربى) الحديث أصبحت الطبيعة هى: المبدأ الأساسى لكل حكم معيارى؛ فهى ظواهر الكون، وقوانينها ـ مثلها مثل «الفطرة» مثالية وكاملة؛ وظن هذا الفكر ـ منذ القرن السابع عشر حتى أوائل القرن العشرين ـ أن معرفة هذه القوانين تؤدى إلى إمكانية قيام «يقين» كامل ودائم، ولكن علوم القرن العشرين (فى الفيزياء والبيولوچيا؛ وفى علم الاجتماع الذى حتمت استنتاجاته أن يراجع علم التاريخ ـ الاجتماعى والثقافى ـ كل تصوراته السابقة عن تاريخ المجتمع الإنسانى) أطاحت بالكثير من أسس هذا التصور القديم السكونى والقاطع للطبيعة .

فى عام ١٩٩٤، كتب أولريخ بيك وأنتونى جيدينز وسكوت لاش (فى كتابهم المشترك: التحديث الانعكاسى: السياسة والتراث والجماليات فى العالم

الاجتماعى الحديث - صدر فى كمبريدج عن دار بوليتى بريس)، كتبوا يقولون: «إذا كان البشر قد عرفوا الطبيعة ذات يوم، فإنهم لم يعودوا يعرفونها، وليس معنى هذا إن الطبيعة كانت بسيطة التكوين والتركيب ثم أصبحت معقدة؛ وإنما السبب هو تغير «منهج» تعرفُنا عليها واكتشافنا لها ؛ فقد كانت الطبيعة تبدو «مسألة واضحة» حين كان البشر ينظرونها من خلال عدسات سلسلة من «الأيديولوچيات» ظلت مقبولة لعصور طويلة فى مستوى الأسس العميقة والجامدة للمعرفة وللثقافة بشكل عام ... وترددت هذه التصورات (الخرافية ثم الميتافيزيقية ثم العقلانية الأولى) عن الطبيعة فى الفكر النظرى (من ديكارت إلى كانط وهيجل حتى دولباخ وديدرو وأنجلز وحتى هوسرل وماخ وشليك... إلخ)، وفى الأدب، وفى وسائل الاتصال والإعلام؛ وفى وسائل التعبير الفنى - الجمالى - المصورة (من السينما إلى التليفزيون) وحتى فى الكلام اليومى والأحاديث العادية، لكى تؤكد وجهات النظر المختلفة عن «الطبيعة» التى طرحت عبر مراحل تطور المعرفة الإنسانية، وعبر مختلف الثقافات: وكلها كانت ترى - من زوايا مختلفة - أن الطبيعة ثابتة خاضعة لقوانين أبدية ما؛ وأنه يمكن معرفتها دون كثير مشقة ؛ والسيطرة عليها لصالح الإنسان، إما بتفويض إلهى للبشر ؛ أو بسيطرة «العقل» الإنسانى الذى صار قادراً على معرفة قوانينها الثابتة والتحكم فيها لصالحه دون أن تتغير الطبيعة (الكون والقوانين الحاكمة له) ؛ ودون أن يتغير الإنسان نفسه ... وظل تأكيد هذه «الأيديولوچيات» لنظرات ثقافاتها ونوع ومستوى معرفتها عن طبيعة ثابتة ودائمة سائدة، على حساب ماراحت «المعرفة» تتبين باستمرار أنها طبيعة متغيرة؛ متلونة، لا نهاية - تقريبًا حتى الآن - لكل من «حقيقتها» ومستوى ونوع معرفتنا بها حتى راحت الطبيعة تبدو للفكر التقليدى أنها «غير طبيعية» !!

ويرجع الفكر المعاصر هذا التوجه - من جانب أنواع الفكر التقليدية (الخرافى والميتافيزيقى والعقلانى الحديث) - إلى أن هذا الفكر كله أقام تعارضاً بين كل من: الثقافة والطبيعة الخارجية ؛ فنظر إليها - على التوالى من زوايا متناقضة - باعتبارها ذات تأثير حميد أو خبيث، أو بوصفها تحديًا ينبغى قهره أو عاملاً

مساعدًا يمكن «التحالف» معه؛ أو بوصفها «عقبة» يتعين اجتيازها أو «حاميًا» يلزم البقاء تحت رعايته ؛ أو باعتبارها «نقاء» طاهرًا خالصًا، أو نجاسة ملوثة تحتاج إلى التطهير والتطهر، أو مصدرًا للمتعة واللذة أو للعذاب والألم، أو موردًا للمنافع لا ينضب، أو «وحشاً ضاريًا» لا يمكن ترويضه.

ويرى المفكرون الثلاثة، أن هذا الفكر (الغربى الحديث) بفصله بين الطبيعة وبين الثقافة التي تتعامل معها ونوع مستوى «المعرفة» التى تبحثها، قد فرض بدوره منظورات أيديولوچيات (بما فيها الأيديولوچية الذكورية وأيديولوچية الغزو والقهر والتحكم والاستغلالية والعنصرية) بمقدار ما فرض نظرة «المدينة الصناعية » ضد الطبيعة «العذراء».

وإذا عدنا إلى أصل الكلمة فى العربية «أى إلى: الطبع (علمًا بأن الدلالة فى اللغات الأوروبية متقاربة بين الطبيعة والطبع رغم اختلاف أصول الكلمتين) فإن الفكر المعاصر لا يعتمد على المقولات المطلقة عن الطبع (من نوع ما قاله أفلاطون ثم أفلوطين وما استعاره الفكر العربى وطوره عند الجرجانى أو ابن سينا وغيرهما) وإنما يعود فيسعى إلى فهم الطبع فى ضوء كل من مكتشفات العلوم الإنسانية(النفس والأنثروبولوچيا والاجتماع والثقافةوالتربية... إلخ) والبيولوچية (خاصة علوم الوراثة وغيرها) من أجل بناء تصور نظرى مفتوح (غير نهائى ولا معلق) عما كان الفكر الحديث فى بداياته يسميه: الطبيعة الإنسانية (انظر: الطبيعة/ الثقافة) .

(٢٤١) الطبيعة / الثقافة Nature - Culture

أحد التعارضات الرئيسية التى صاغها علم الأناسة الحديث (الأنثروبولوچيا) على أساس من مقولة إن الإنسان ـ فى أطوار نشوئه الأولى ـ راح يكتسب القدرة العقلية والعضوية على ابتكار وإنتاج «ثقافة» فى شكل أفكار وممارسات ذات مغزى غير عضوى (طقوس) وأصوات محكومة ومتدفقة ودالة (لغة) وأدوات، الأمر الذى جعله ينفصل عن «الطبيعة» أو عن الحالة الطبيعية ـ وبما يعنى بالتالى – التعارض بين «حالة» الثقافة و«حالة» الطبيعة. ويقوم التعارض ذاته

على أساس افتراض أن البشر هم الكائنات الوحيدة منتجة «الثقافة» فى العالم، فيختلفون بذلك عن الحيوانات التى تعيش بوصفها مجرد أجزاء من الطبيعة؛ وعلى أساس أن البشر إذ ينتجون «ثقافة» فإنهم يؤسسون «المجتمع» الذى يخضع ـ ذاتيًا ـ إلى منظومة ـ تتطور تلقائياً مع تكون المجتمع ـ من القواعد والقوانين الاجتماعية (فى الزواج مثلاً والتناسل والملكية... إلخ) وهى القواعد التى تقابل قوانين الطبيعة التى لا تخضع الحيوانات لسواها ؛ وينظر علماء الأناسة الثقافية إلى هذا التعارض ؛ باعتباره أحد الأسس الرئيسية لترتيب و«تفعيل» المنظومات الثقافية المختلفة التى أبدعها البشر .

فمن المنظور التطورى، ينظر إلى البشر باعتبارهم يتطورون من حالة الطبيعة (التى تعتبر حالة وحش لم يخضع لأى ترويض) إلى حالة «ثقافة»،وذلك من خلال كل من تطورهم العضوى المؤدى إلى تطور المخ والعقل وتطور مؤسساتهم وروابطهم الاجتماعية وليس على مجرد علاقات القرابة، إضافة إلى التأسيس الاجتماعى لدور كل صنف بشرى (الأقوياء والضعفاء، أو الصغار والمسنين أو الذكور والإناث)... وكان التمييز الأخير بين الذكور والإناث أكثر التمييزات الاجتماعية تأثيراً فى البشر من حيث انفصالهم عن الطبيعة.

وقد حاول الفكر التطورى منذ القرن التاسع عشر (الذى اشتهرت منه نظرية النشوء والارتقاء لدى تشارلس داروين مثلاً) أن يقدم تفسيرًا «طبيعيًا» للتمييز بين الجنسين (الذكور والإناث)، فقد زعمت معظم الثقافات القديمة أن النساء أقرب إلى الطبيعة بسبب قدرتهن على «الإنجاب» الذى عد مقابلاً للإثمار فى النبات والتناسل فى الحيوان، وعد مقابلاً لظاهرة الخصوبة عمومًا فى تجليات الطبيعة المختلفة؛ وبسبب دورتهن الشهرية التى ربطت فى ثقافات عديدة بأطوار القمر (من البدر إلى البدر أو من المحاق إلى المحاق حسب منظور كل ثقافة)؛ أما «الثقافة» فقد عدتها ثقافات عديدة المجال المخصص للرجال لأنهم هم من ينظمون المجتمع ويديرونه .

ولكن علوم الاجتماع والدين المقارن والتاريخ الاجتماعى وتاريخ الثقافة وتاريخ الأفكار (إضافة إلى علم الأنثروبولوچيا الثقافية المعاصر نفسه)... كلها رفضت

تلك التقسيمات بين النساء والرجال على أساس التعارض بين الطبيعة والثقافة من ناحية، كما رفضت تلك العلوم التمييز التعسفى السابق بين «الطبيعى» و«الثقافى» على أساس أن المعرفة ـ التى هى جوهر الثقافة ـ تستهدف أساساً معرفة الطبيعة، وتوظيف قوانينها فى اتجاه حركة الطبيعة ذاتها (وليس كما توهم مفكرو القرن التاسع عشر من أن وظيفة المعرفة هى قهر الطبيعة وقوانينها) أى أن المنظور الجديد يرى أن التكامل بين الطبيعة والثقافة لا التعارض بينهما هو جوهر العلاقة بينهما ... وربما كان تطور علم البيئة (الذى جمع علومًا كثيرة اجتماعية وطبيعية) هو الدافع الأساسى إلى تطور هذا المنظور التكاملى الجديد .

(٢٤٢) طبيعيات الأرض Geophysics

رغم أن المفهوم العام لهذا المصطلح يرجع إلى أوائل علم تاريخ الأرض وتكوينها فى بدايات القرن الثامن عشر، فإن هذا العلم لم يتأسس فعلاً إلا فى أوائل القرن العشرين (نحو عام ١٩١١) عندما نشر العالم الألمانى فيجنر Wegener كتابه المهم حول نظرية «الانزلاق القارى» والتى ربط فيها بين علم حركة المحيطات والمياه (أو الهيدروليك) وبين علم الجيولوچيا .ثم ربط علماء أخرون بهذين العلمين علوم دراسة الزلازل، والغلاف الجوى، لكى ترتبط كل العلوم التى تدرس الكرة الأرضية (اليابسة ـ والماء ـ والجو) فى علم واحد هو: طبيعيات الأرض . وكان عامل الربط الأساسى بين كل هذه العلوم، هو قوانين الطبيعيات (أو علم: الفيزياء) حتى يتمكن من الوصول إلى أقصى قدر من الدقة فى دراسة حركة القشرة الأرضية ونشاط جوف الكوكب، وطبقات غلافه الجوى، والمسطحات المائية الهائلة فوقه، ونشاط قيعان هذه المسطحات ـ تحت ثقل المياه وبتأثير حركتها . وقد أدى هذا الربط العلمى، بين هذه العلوم ـ باستخدام كشوفها ومناهجها معا ـ أدى إلى كشوف أخرى بالغة الأهمية، على رأسها ما اتضح من فساد نظرية «الأرض الثابتة» القديمة والتى قالت إن الأرض «راسية» تجمدت حركتها الباطنية عند حالتها التى عرفت بها منذ بدء التاريخ، وحلت

محلها نظريات «الأرض الموارة» من خلال الكشوف المتعلقة بالنشاط البركانى والزلزالى فى جوف الأرض (الملتهب والمنصهر) واكتشاف ظاهرة انزلاق القارات المستمر فى اتجاه معاكس لاتجاه دوران الأرض، واكتشاف قوانين الحركة التكتونية الـ «تحت أرضية»، وأسباب هذه الحركة وتكون قشرة الأرض من فوالق رأسية وأفقية تتضاغط بفعل ضغط الغازات والحرارة التى تنبعث من جوف الأرض المنصهر، وعلاقة اليابسة بالماء وعلاقتهما بالجاذبية الأرضية أو الشمسية ... إلخ وتأثير ذلك كله فى مناخ الأرض بشكل دورى يؤدى إلى تقلبات أو انقلابات مناخية كاملة أحياناً ـ أو كل فترة محددة .

(٢٤٣) الطقوس Rites

الطقوس ـ ومفردها : طَقْس ـ الذى يشبه فى مكوناته قصيدة الشعر النموذجية: مجموعة منظمة، مركزة، وموجزة، من الرموز فى الاتجاه المحدد، الذى أراده من يؤدى الطقس، أو ينظم القصيدة .

والطقوس مثل الخرافة تسمح للإنسان فى إطار ثقافى ـ اجتماعى ـ معين، بأن يكتشف، وأن يدرك، وأن يقيم العلاقات بين ذاته وبين أشياء أخرى فى الكون أو الطبيعة أو المجتمع، وذلك من خلال أفعال محددة، تكتسب بالطقس نفسه معنى مجازياً، كما تعتمد أحيانًا كثيرة على تشبيه من يمارس الطقس بالشىء الذى يوجه الطقس إليه، أو تشبيهه بشىء آخر، يرتبط بالهدف من ممارسة الطقس نفسه. إن البدائى يرتدى قناعاً يشبه رأس الحيوان الذى يخافه، أو يريد صيده؛ لكى يرقص رقصة، تعنى إرهاب الحيوان المخيف أو استرضاءه، أو إغواءه على الوقوع فى الفخ، والبدائى بذلك يعتقد أن «رقصته» بالقناع ـ وهى الطقس ـ ستؤدى حتمًا إلى تحقيق الهدف الذى يمارس الطقس لأجله . والمرأة فى أثناء دورتها الشهرية قد ترغم على الاختفاء أو عدم ملامسة الأرض المزروعة أو الحيوانات الحبلى، أو العكس؛ مرتدية ألوانًا معينة، ترغم على ارتدائها، وهى مقتنعة بأن «طقوسها» هذه ستؤدى إلى زيادة الخصوبة، أو تجنيب قبيلتها الشرور.

ولكن أشهر الطقوس التى درسها الأنثروبولوجيون، هى «طقوس التحول»، أو: «العبور»؛ تحول الأفراد أو عبورهم مثلاً من الطفولة إلى البلوغ، أو من الشيخوخة إلى الموت، أو تحول الطبيعة من الشتاء إلى الربيع، أو تحول الزمان من عام إلى آخر، أو الشمس والقمر أو الكواكب من برج إلى برج ... فهذه الطقوس ـ طقوس التحول أو: العبور ـ ارتبطت بالديانات البدائية فى محاولة الإنسان لفهم تحولات حياته والطبيعة من حوله، ومحاولته التأثير فيها، واستجلاب رضائها وخيرها، أو تجنب سخطها وشرها . درسها جون بريانى فى كتابه: «ثقافات أخرى» عام ١٩٦٤، بعد أن حددها أرنولد فان جينيب ..ويقول بريانى: إن طقوس التحول تكاد تكون أحد الأسس الرئيسية لتمايز الثقافات أو نماذجها، بالإضافة إلى اللغة، والتركيب الاجتماعى، والظروف الطبيعية .

(٢٤٤) الطليعة Avant - Guarde

قد يكون هذا المصطلح هو أشهر مصطلحات النقد الأدبى والفنى الحديث (فى الأدب، والدراما، والفن المسرحى كما فى الفنون التشكيلية والموسيقى والرقص)، وربما يكون أكثرها ـ فى الوقت نفسه ـ غموضًا وبعدًا عن التعبير المباشر عن دلالته ... ومن الواضح أنه ـ بمعناه الحرفى ـ كان مصطلحًا عسكريًا، يشير إلى مقدمة الجيش أو طليعته، ولكن فى تطبيقه على الفن والأدب، يشير إلى معانى: الاكتشاف، وشق طرق جديدة من أساليب التعبير، وأنواع التجارب الوجدانية والفكرية الجديدة، والابتكار، والتجديد بما يدل على إيجاد شىء جديد (فى الأساليب أو المضامين أو كليهما معًا) يسبق عصره / ثورى يفتح أبواب عصر جديد. وربما يكون أول من استخدمه فى مجال الأدب والفن هو الناقد ومؤرخ الفن الفرنسى جابرييل ديزيريه لافيردن فى كتاب، أصدره عام ١٨٤٥ بعنوان: «حول رسالة الفن ودور الفنانين».

وفيه كتب يقول: «إن الفن، وهو تعبير عن مجتمع، يظهر فى أعلى ذراه، أكثر الاتجاهات الاجتماعية تقدمًا: إنه السابق المتقدم، والكاشف البصير، ولذلك... فلكى نعرف إن كان الفن يحقق بجدارة رسالته الحقة ؛ بوصفه باعثًا للجديد

ومعلماً، وإن كان الفنان ينتمى حقًا إلى الطليعة… فإن المرء لابد أن يعرف إلى أين تمضى الإنسانية، وما مصير الجنس البشرى…»

وفى عام ١٨٧٨ … أصدر الفوضوى الروسى باكونين، مجلة أطلق عليها اسم «الطليعة»، ولم تستمر إلا قليلاً، ولكن الشاعر بودلير الذى يعتبر طليعيًا ؛ كان يخنقه هذا التعبير، وكان يفضل عليه تعبير «الفن المقاتل»، و«الفنان المقاتل».. militante، وإن كان يتحدث ـ دائمًا ـ عن الكتاب المتطرفين سياسيًا. وبالتدريج حل المدلول الفنى الأدبى للمصطلح محل المدلول السياسى والاجتماعى.

(٢٤٥) الطوطمية Totemism

فى عام ١٧٩١ نشر عالم الاجتماع والأنثروبولوچى البريطانى جون لونج كتابه: «أسفار ورحلات مترجم للغات الهندية»، واستخدم لأول مرة كلمة «طوطم» مشيراً إلى أنها من أصل يعود لإحدى لغات الهنود الحمر (الجونكويت) ولكن تفسيرها لم يبدأ إلا بمقال العالم ماكليلان فى موسوعة تشامبرز، ثم فى مقالات تالية، وقال: إنها تدل على كائن حى أو جزء من كائن، أو أحد مظاهر الطبيعة، أو رمز يدل على أى من هذه الأشياء، تستخدمه الجماعة البدائية من البشر لكى يكون علامة مميزة لها، وتؤمن بأنها تنتمى إليه، أو تحتمى به . ولكن الدراسات الكثيرة طوال نحو مائة عام لم تنجح كثيراً فى توضيح علاقة الطوطمية بتطور كل من العقائد الإنسانية، والنظم أو البنى الاجتماعية، والفكر واللغة. وكان السؤال الأساسى المطروح فى هذه الدراسات هو: لماذا تربط الجماعات البشرية نفسها ـ فى فكرها وعقائدها ـ بأنواع من الكائنات الحية والمظاهر الطبيعية؟ وساهم فى هذه الدراسات علماء كبار: جيمس فريزر، وبالدوين وسبنسروريفرز. وأكد لانج فى الموسوعة البريطانية عام ١٩١١: إننا لا نستطيع أن نقدم سوى تخمينات عن أصل مثل تلك المعتقدات . وقد أقام مؤرخون كبار تفسيراتهم لحضارات عظمى ـ كالحضارة المصرية القديمة ـ وعقائدها على أساس أن دياناتها تطورت من عقائد طوطمية . وأكد الألمانى جولدن فايزر، أن دراسة هذا الموضوع المهم لفهم أصول الفكر البشرى، وصلت إلى درجة الفوضى. ولكن العالم

البـريطـانى أرثر رادكليف ـ براون، غـيَّـر مـسـار هذه الدراسـات منذ ١٩٢٩، حين طرح سؤالاً جديدًا، وبدلاً من البحث عن: ما هى الطوطمية ؟ سأل: ما هو مغزى هذا الربط العقلى بين أنواع وكائنات طبيعية، وبين جماعات بشرية ومادلالته بالنسبة لبناء المجتمع؟ وفى عام ١٩٥١، بين رادكليف براون تشبيه المجتمعات الحيوانية بالمجتمع البشرى فى الحكايات الأخلاقية البدائية (لنتذكر مثلاً: كليلة ودمنة) إلى درجة إقامة علاقات اجتماعية وسياسية داخل المجتمع الحيوانى، والهدف الواضح هو التفكير فى علاقات المجتمع الإنسانى من خلال التفكير فى «مشابهاتها» الحيوانية. ومع كتاب ليفى شتروس: الطوطمية؛ عام ١٩٦٢، اتخذت دراسة الطوطمية بعدًا جديدًا، بوصفها دراسة فى طريقة عمل العقل البشرى، بوصف الطوطمية نظامًا متكاملاً ومنطقيًا يشير العقل من خلال «الرموز» فيه إلى كل تجليات الوجود الاجتماعى ـ الطبيعى للجماعة، وحين يتحول اسم الكائن الطوطمى إلى مجرد «كلمة» يصبح دالا على القيم الاجتماعية السائدة، وعلى «الوظيفة» التى ينتظر من الطوطم أداؤها فى إطار منظومة القيم السائدة.

(٢٤٦) ظاهراتية ـ فلسفة الماهية Phenomenology

استخدم هيجل هذا المصطلح لأول مرة استخدامًا منهجيًا فى كتابه: «ظاهريات العقل» أو: «ماهيات العقل» عام ١٨٠٧، ولكن إدموند هوسرل الألمانى، هو الذى جعل الماهية تيارًا فلسفيًا ومنهجيًا للبحث فى علوم النفس والتحليل والمنطق واللغة، وأصبح أحد «المناهج» المؤثرة فى التفكير الرياضى والهندسى، وفى المنطق الرياضى التطبيقى، الذى يستند إليه علم «ممارسة الإلكترونيات اللغوية».

ورغم أن الظاهراتية أو «الماهية» لعبت دورًا ـ فى بدايتها ـ فى بناء الفلسفة الوجودية، حينما استخدمها سارتر وكارلوبونتى وحتى هايدجر فى محاجاتهم المنطقية الميتافيزيقية، إلا أن الاتجاه نفسه ظل بعيدًا عن استخدامات الفلاسفة الوجوديين الآخرين له .

وقد طور هوسرل مفهومه عبر معظم أعماله فيما بين ١٨٨٥ و ١٩٣٨ ويفترض أن أبرز اهتمامات هوسرل فى منهجه تتجلى من الجذرين اللذين تتكون منهما

الكلمة Phainomal بمعنى يظهر، و Logos بمعنى عقل، أو يعقل ؛ فأساس التفكير العقلى للإنسان فى فلسفة الماهية يكمن فى بنية مظهر الأشياء أو: كيف تبدو للحواس الإنسانية ؛ باعتبار أن هذا المظهر، هو أول ما تتلقاه الحواس وأكثرها استمرارية، وبالتالى ... فهو المتحكم الأساسى فى تجربة الإنسان لعالمه: لذلك كان هم هوسرل الرئيسى هو تطوير مفهوم معين للمعرفة، من خلال ممارسة الإنسان للتعرف على ظاهرات العالم ؛ فهى معرفة متحررة من الفروض المسبقة، وهى المعرفة التى لاتهتم بالمجتمع، أو بأثر التاريخ والعوامل الذاتية المسبقة فى العقل العارف . وهذا نوع الظاهراتية الذى اكتسب أهمية بالغة فى المنطق والرياضيات بعد الخمسينيات، وهو الظاهراتية التى طورها هوسرل فى حياته. التى أصرت على حذف كل ما هو ذاتى من موضوع المعرفة؛ بغية إنشاء «عالم خالص».

ولكن أعماله الأخيرة: «أزمة العلوم الأوروبية»، و«الظاهراتية العلوية» وبعضها نشر بعد وفاته، هى التى استخدمها هايدجر وسارتر؛ لتحويل المنهج الظاهراتى إلى منهج ذاتى، فرض تحديات مختلفة للعلوم الاجتماعية .

وقد اعتمد هوسرل فى تطوير منهجه على تعاليم أستاذه، برنانو، التى أدت إلى تأسيس «علم النفس الوصفى Descriptive» فى مقابل: علم النفس التوليدى Genetic، وهى التعاليم التى تدفع الفكر الفلسفى إلى أن يبدأ من الفحص الواعى الدقيق، الذى يقوم به الفيلسوف بنفسه لعمليات عقله الذهنية، وهو الفحص الذى يبدأ باستبعاد كل الفروض المسبقة، المتعلقة بمبادئ «العلِّية»، و«ترتيب النتائج على الأسباب»، وغيرها من مبادئ العمل الذهنى للعقل .

وأصر هوسرل على أن المنهج الظاهراتى ليس «تكنيكًا» للتفكير (أى: ليس منطق)، وإنما هو بحث أو استقصاء بديهى a-priori عن «جواهر» الأشياء أو عن «معانيها»؛ أى عن العناصر المنطقية الموضوعية فى الفكر، والمشتركة بين كل أنواع العقول . وقد أدى هذا - فى الفلسفة - إلى بحث هايدجر حول «حالات العقل الإنسانى»، التى تكشف عن «وضع الإنسان فى الوجود»؛ كما أدى منهج هوسرل إلى تطور: علم نفس الإدراك، الذى قام على مبدأ أهمية «شكل» أو «قالب»

الأشياء الخارجى، الذى تتلقاه الحواس؛ مهما كان خطأ التلقى أو تشوهه، فى مقابل التوصيف التحليلى للأشياء، وهو التوصيف الذى تعتمد عليه العلوم الطبيعية؛ أى إن البنية النفسية للناس تتكون بناءً على ما تتلقاه الحواس مباشرة، وليس على مكتشفات العلم .

وفى علم الاجتماع ـ تبنى الألمانى ألفريد شوتز منهج هوسرل لإدماج فلسفة الماهية فى كل من دراسة الأفكار، التى تتحكم فى الحياة اليومية العادية للناس، وعلم اجتماع المعرفة؛ حيث تؤثر تلك الأفكار فى السلوك العملى للناس، حتى فى نشاطاتهم العلمية؛ خصوصًا فى مجالات العلوم الإنسانية؛ مما يؤثر فى المجتمع نفسه، سواء كانت هذه الأفكار كامنة فى مستوى الوعى، أو فى مستوى اللاوعى من الذهن .

(٢٤٧) عالم الحياة Lebenswelt (Lifeworld)

أحد أهم المصطلحات الفلسفية التى صكها فيلسوف الماهية(الظاهراتية) الألمانى الكبير إدموند هوسرل فى كتاباته الأخيرة (فيما بين ١٩٣٤ و١٩٣٨)، فى محاولة لتفسير الانحطاط السياسى والاجتماعى والفوضى والقسوة التى سادت العالم خاصة فى أوروبا غربيها وشرقها وشرق آسيا ÷ وظهور النظم النازية والشمولية والشيوعية والديكتاتوريات الفاشية التى سادت معظم العالم فى ذلك الحين، مع استمرار قهر شعوب المستعمرات واستنزافها وطغيان العنصرية والعنف والعدمية. ففى خلال تلك السنوات الأربع (التى بدأت إثر استيلاء النازيين على السلطة فى ألمانيا) كان هوسرل يكتب النص الذى عرفناه فيما بعد ـ ككتاب ـ عنوانه: «أزمة العلوم الأوروبية» الذى وضع فيه أسس نظريته عن «عالم الحياة» الذى يوجد فيه الناس ـ رجالاً ونساء ـ وجودهم التاريخى؛ وهو عالم له حقيقته الخلقية الخاصة و«غايته»، وقال إن كل عصر من العصور فى حد ذاته يتحمل مسئولية خاصة ومحددة إزاء: «عالم الحياة» هذا، ويمارسها إزاء من: «يحيون فيه وفى داخله» ولا يستطيعون أن يفلتوا من ممارسة عصرهم لمسئوليته عن عالم حياتهم «فى» ذلك العصر. وقال إن ذلك العصر (عصر

الفوضى والعنف كما سماه) هو أقل العصور التى عاشها البشر مسئولية، إنه عصر «لاه» يلهو بالحياة فى وحشية وعبثية بما يهدد معها التاريخ .

وقال: إن الغاية من العلم والفلسفة التى حددها الإغريق قد أهملت وتخلى عنها العصر تماماً، وإن الانشغال الأخلاقى بمستقبل «عالم الحياة» قد انتهى ووصل إلى درجة الصفر. وعرف هوسرل «عالم الحياة» بأنه جزء من العالم المادى (الذي نتعامل معه بحواسنا) القائم حولنا ولكنه متميز عنه في الوقت ذاته، وقال: إنه يتكون من كل من المقاصد الذهنية (الثقافية) والسياسية والأخلاقية للتاريخ، وإنه جزء عضوى من الشبكة المتفاعلة الذاتية للوجود التى نواجه فى طياتها: «الآخر» الذى يتعين علينا أن نواصل معه، أو بدونه المشروع الخلقى الذى هو: «عالم الحياة» . وفى الثمانينيات والتسعينيات، عاد الاهتمام بشرح هوسرل لنظريته عن: «عالم الحياة» خاصة فى فرنسا وإيطاليا ـ وفى ألمانيا نسبياً ـ مع انفجار صراعات وظواهر شبيهة بصراعات الثلاثينيات فى أوروبا. وكان الاهتمام الفرنسى بها قد تجدد بفكرة (مصطلح) عالم الحياة، منذ انتهاء الحرب الأهلية اللبنانية فى بداية تسعينيات القرن العشرين؛ وقال ميشيل فوكو فى تعليق له: «إن عالم حياة كاملة لشعب بأسره كان مشروعه الخلقى يبشر بالحرية قد انهار» .

(٢٤٨) العامة Folk

اخترنا كلمة «العامة» لتعريب هذا المصطلح، رغم أن كثيرين من الأساتذة اختاروا لها كلمة «الشعب»، وبالتالى ... أصبح المنسوب إليها «شعبى» من أدب أو تراث ثقافى متنوع، ولكن شيوع كلمة «الشعب» وما ينسب إليها من سياقات أخرى، يحتم الرجوع إلى مصطلح عربى، قادر على أن يحمل الدلالات الأصلية للكلمة. وجاءت الكلمة الأفرنجية مباشرة من اللغات الجرمانية الأصل، وشاعت فى أوائل القرن التاسع عشر (من ألمانيا وإسكندنافيا إلى بريطانيا، وإيطاليا، وتشيكوسلوفاكيا، والمجر، وبلغاريا، وروسيا... إلخ)، واستخدمت مرتبطة بكل من التراث الثقافى الأدبى الشفاهى (الحكايات بأنواعها، والملاحم، والسير،

والأمثال، والأغانى، والتمثيليات) والتراث الثقافى المرتبط بالطقوس الخاصة بالمناسبات (من موسيقى، ورقص، ورسم، وأزياء... إلخ).

ولكن ما هو مشترك بين كل هذه التجليات الثقافية، مماهو «عامى» هو أن «الظاهرة» المقصودة، سواء كانت لغوية أو شعائرية، هو أنها نبعت من «العامة» أو عناصر المجتمع الأكثر بدائية، والأقل تعليمًا (رسميًا)، وبذلك ... تشير الكلمة إلى ثبات التقاليد، والحكمة الجماعية، وعدم معرفة أو تحديد «المؤلف» أو المبدع بشخصه، والتلقائية والبساطة.

وفى التراث اللغوى ... تسود اللغة - أو اللهجة - العامية فلا يصبح هذا التراث أدباً بالمعنى المدرسى، إلا بعد كتابته وصياغته بلغة الكتابة. وفى التراث الشعائرى ... تسود «الخامات» الطبيعية، والألوان المحددة والنغمات الأصلية ذات الإيقاع المحدد المحسوس. وقد فضلت الأيديولوچيات ذات المنحى الجماعى سياسيّاً هذه الأشكال من الإبداع الثقافى؛ باعتبارها أكثر تعبيرًا عن «الجماعة» أوعن الفئات الشعبية وعن «العامة» ومناقضة للتعقيد والتركيب البنائى والأسلوبى وللفردية المزهوة بنفسها، وللنزعة العالمية (التى لا تفرق بين الخصائص الأولية لكل شعب)، ومناقضة أيضا للحداثة، وللتحلل، أو الانهيار الثقافى التى تتميز بالإغراق فى نسبة العمل الثقافى - الفنى أساسًا - إلى فردية شخص بعينه، كما تتميز بالرغبة الشديدة فى البعد عن الموضوعات، والتقاليد الاجتماعية السائدة، حاليا أو شكليًا، والبعد عنها أيضًا من ناحية الرؤية أوالموقف أو المضمون .

(٢٤٩) العبث Absurdism

فى عام ١٩٤٢... أوضح الكاتب الفرنسى الراحل ألبير كامو فى كتابه: «أسطورة سيزيف» الأسس الفلسفية للعبث بقوله: إن الكون يخلو من المنطق، وإنه: «لامعقول»، وإنه ليس ثمة معنى لبعض الكلمات الأساسية مثل «الخطيئة». ورغم تعديله لموقفه بعد ذلك ... فإن «العبث» بمفهومه الحديث ينسب فى أصله إليه .

ولكن سارتر كان أول من استخدم لفظ absurd فى وصف الكون، فى العصر الحديث، رغم أن الرومانى ترتوليان، استخدمه منذ القرن الثالث بقوله: أنا أؤمن ؛ لأن من العبث ألا أفعل. وكان الإحساس بعبثية الحياة أو لا منطقية الكون قد شرع يسود الآداب الغربية منذ حروب القرن التاسع عشر (الحرب الأهلية الأمريكية، الحرب الفرنسية البروسية) . ولكن فظائع الحرب العالمية الأولى، ونزعات السيريالية والدادية، ومواقف الكتاب الأمريكيين من الجيل الضائع (جيل هيمنجواى) خصوصًا؛ والشعراء الفرنسيين فى العشرينيات، بعد انهيار الحلم بالحرية والعقلانية والعدل والمنطق، جعلوا لمفهوم العبث الفلسفى وظيفة مؤثرة فى الأدب؛ خاصة مع دخول هذا المفهوم فى اللغة؛ حيث أصبحت مسألة التعبير اللغوى عن معان محددة فى التخاطب العادى بين البشر مسألة غير يقينية، على أساس وجود مسافة لا يمكن اجتيازها بين مايقصده أى إنسان من التعبير ذاته وبين ما يقصده إنسان آخر.

ورغم أن عبثية أو استحالة تبادل التعبير اللغوى عن المعانى دخلت فى الشعر والرواية والقصة، منذ أواخر الأربعينيات على الأقل، وأضافت أبنية فنية جديدة وغير منطقية، مستفيدة من السيريالية الفرنسية والتعبيرية الألمانية... فإن انطباق مفهوم عبثية التعبير اللغوى على «الحوار اللغوى» بين البشر، أفسح للعبث مجالاً كبيرًا فى المسرح. ومنذ نهايةالخمسينيات تقريبًا، ومع ما حققته مسرحية يوجين أونيسكو (الرومانى المولد الفرنسى الإقامة والكتابة) المعروفة: المغنية الصلعاء، ارتبط مفهوم العبث فنيًا بالمسرح، وفلسفيًا بالوجودية المعاصرة (القول إن الكون والتاريخ والجهد الإنسانى وأعمال الإنسان كلها: لامعنى لها؛ بسبب الموت على الصعيد الكونى الميتافيزيقى من ناحية، وبسبب استحالة تفاهم البشرعلى الصعيد الاجتماعى من ناحية أخرى).

واليوم يبدو مسرح العبث والفلسفة العبثية كأنها موضة شاذة، أو «صرعة» راجت فى مرحلة استثنائية من تطور أحد تيارات الثقافة الحديثة فى الغرب، ثم «ذابت» فى تيار التاريخ نفسه، حتى الآن، على الأقل .

(٢٥٠) عدم التدخل Non-Intervention

فى أواخر القرن التاسع عشر، أعطت الدول الأوروبية «العظمى» آنذاك (إنجلترا وفرنسا وإيطاليا وألمانيا والنمسا وروسيا أساسًا) أعطت لنفسها الحق فى التدخل فى الشئون الداخلية للدول الأخرى، حتى صار ذلك الحق جزءاً من القانون الدولى المقبول أيامها فيما بينها تتأسس عليه معاهدات وتوثق اتفاقيات. ووفقاً لتلك النظرة التى تبنتها الدول الأوروبية، كان من حق أية دولة (من تلك الدول وحدها) أن تتدخل فى شئون أية دولة أخرى حينما ترى الدولة المتدخلة أن حكومة الدولة الأخرى عاجزة عن ممارسة سلطاتها السيادية خاصة فيما يتعلق بحماية أشخاص وحقوق وممتلكات رعايا الدولة الأولى. ومن البديهى أن الدول الأوروبية لم تمارس هذا الحق - غالبًا - إلا مع دول آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية. وكان أول من نقض هذه النظرية (المرتبطة بعصر الاستعمار) هو الفقيه القانونى الأرجنتينى كارلوس كالفو الذى أكد فى دراسة مشهورة عام ١٨٦٨ أن كل الدول المستقلة متساوية فى الحقوق تساويًا مطلقًا. وجاء مبدأ مونرو (نسبة للرئيس الأمريكى جيمس مونرو) عام ١٨٢٣ لكى ينكر على الدول الأوروبية «حق التدخل» فى القارتين الأمريكيتين (وإن كان التفسير العملى للمبدأ نفسه أعطى للولايات المتحدة وحدها حق التدخل فى هاتين القارتين) ولكن مبدأ كالفو (الفقيه الأرجنتينى) ومواطنه الفقيه لويس دراجو، تم إقراره فى إحدى المواد الأولى من اتفاقية لاهاى الثانية عام ١٩٠٧ بغرض إدانة تدخل الولايات المتحدة نفسها فى المكسيك. وبعد الثورة السوفيتية كان مبدأ «عدم التدخل» يمثل دائماً مادة من مواد أى معاهدة بين الاتحاد السوفيتى وأية دولة أخرى، وكان ذلك بسبب ماعاناه السوفيت أثناء «حرب التدخل» التى شنتها ضدهم، مجموعة الدول الغربية الأخرى كلها. وفى بعض الحالات، تذرعت الدول الغربية بمبدأ «عدم التدخل» لكى تمتنع عن مساعدة طرف شرعى لايهمها أمره (كما حدث فى الحرب الأهلية الأسبانية) ولكن النتيجة كانت غير متفقة مع مصالح تلك الدول نفسها .

وبعد الحرب العالمية الثانية، أصبح مبدأ «عدم التدخل» فى الشئون الداخلية للدول، يمثل إحدى مواد ميثاق الأمم المتحدة، ولكن الميثاق نفسه، وقرارات

الجمعية العامة، تضمنت صلاحيات للجمعية العامة (باعتبارها منظمة دولية تمثل كل دول العالم) تتيح للجمعية استصدار توصيات وقرارات «التدخل» فى حالات بعينها حددها الميثاق .

وفى السنوات الأخيرة من القرن العشرين، وبعد انهيار الاتحاد السوفيتى ومنظومته الدولية وتفكك الكثير من دولها وانتشار الحروب الأهلية (البلقان والقوقاز)، ومع انتشار وتغلغل الإرهاب الدولى، عادت الدول الغربية ترفع شعار؛ «حق التدخل» لحماية الاستقرار، ولضمان مصالحها.

(٢٥١) عدمية Nihilism

ابتكر الروائى الروسى إيفان تورجنيف هذه الكلمة؛ ليصف بها - فى روايته: آباء وأبناء (١٨٦١) - تيارًا معينًا من تيارات المثقفين الروس المتطرفين فى القرن التاسع عشر، الذين ساءهم بطء حركة الإصلاح الاجتماعى والسياسى، وسيطر عليهم اليأس من أى إصلاح، فكفروا بأية عقيدة أو فكر، وسيطرعليهم القنوط من أن يستطيع أى شىء أن يمنح الإنسان أملاً فى المستقبل ؛ فتمردوا على كل المؤسسات - بما فيها مؤسسات المعارضة - وتنكروا لمبادئ الليبرالية، التى سادت بينهم فى الجيل السابق، واعتقدوا بأنه لابد من تدمير البناء الاجتماعى والسياسى، وحتى المؤسسات الدينية تدميرًا ، وإن هذا الهدف يبرر استخدام أية وسيلة لتحقيقه .

وفى الرواية... رسم تورجنيف بطله «بازاروف» ؛ باعتباره غير مؤمن بأية عقيدة، رافضًا الانتماء لأية مؤسسة: لا الأسرة ولا الدولة، ولا الكنيسة، أو الدين، ولا أية مؤسسة سياسية أو اجتماعية، كما أنه عاجز عن الحب نفسه، عجزًا أخلاقيًا ونفسيًا، والمفترض أن بازاروف يرمز إلى المفكر الرئيسى للحركة آنذاك - بيزاريف - كما رسم الروائى دستوفيسكى فى روايته: الممسوسون «أو الشياطين» شخصية مفكر من الجيل التالى من العدميين، هو سيرجى ناشييف.

ومن الغريب أن «العدميين»، وافقوا على الطريقة التى قدمهم بها الأدب الروسى، الذى أدانهم بشدة، واعتبرهم معادين للمجتمع كله، وليس لنظام اجتماعى أو سياسى بعينه .

وقد ظهرت تيارات من «العدمية» وسط الدوائر المختلفة للتطرف الأوروبى: دينية أحيانًا، وفنية أحيانًا أخرى، ولكن تطور الفكر الاجتماعى «الملتزم» دينيًا أو فنيًا أو سياسيًا، أدى إلى تصفية العدمية القديمة، التي حاولت ان تغتصب لنفسها وضع وصفة الحركة الثورية فى كل مجال تحركت فيه.

وفى الثلاثينيات وصف الانقلاب النازى فى ألمانيا بأنه «الانقلاب العدمى» بسبب إدانته لكل مؤسسات وقيم المجتمع «القديم» وسعيه إلى هدمها، وفى السبعينيات ... وصف الإرهابيون الأوروبيون من اليمين ومن اليسار بأنهم عدميون؛ على أساس أن العدميين القدامى دعوا إلى استخدام العنف ضد المجتمع. وعلى أساس أن الإرهابيين فى العصر الحديث اعتقدوا أن العنف وحده هو الذى يمكن أن يفتح الطريق إلى مستقبل غامض، وأن المطلوب هو مجرد تدمير الأوضاع الراهنة .

(٢٥٢) عرق ـ جنس Race

فى العربية، وفيما بين القرن الأول قبل الهجرة، حتى القرن الثانى الهجرى.. استخدمت هذه الكلمة فى الشعر، وبعض الكتابات النظرية، للتدليل على «سلالة» عائلية خاصة، ولم تستخدم للتدليل على انتساب جماعة بشرية كبرى إلى أصل واحد، إلا بعد انتشار النزعة الشعوبية فى فارس وما جاورها فى آسيا الإسلامية.

ولم تظهر هذه الكلمة فى اللغات الأوروبية إلا فى إنجليزية القرن السادس عشر ؛ للإشارة إلى وجود جماعة من البشر، يمكن إرجاع خصائصهم المتشابهة إلى أصل سلالى مشترك، وظهرت فى الكتابات الأوروبية إشارات متعددة إلى الفروق بين العرق الأوروبى، وكل من الأعراق، والأجناس الإفريقية أو الآسيوية.. إلخ .

ومنذ عام ١٨٠٠ تقريبًا.. وبسبب من تأثير أقوال طبيب فرنسى ـ يدعى كوفيير ـ اشتغل بالتشريح، وبمحاولة المقارنة بين الخصائص التشريحية للأجناس.. أصبحت الكلمة تدل على نوع من الأحياء، له خصائص ثابتة ودائمة من النواحى التشريحية والسلوكية.. إلخ ولكن داروين أثبت فى كتابه «أصل الأنواع»

عام ١٨٥٩أن الطبيعة لا تعرف أنواعًا ثابتة من الكائنات الحية؛ إذ أن كل هذه الكائنات تتعرض لعمليتى النشوء والارتقاء (التطور)، وأنها جميعا تعود إلى أصول واحدة، وأصبحت هذه هى النظرة العلمية الدالة على خرافة وجود خصائص تشريحية وسلوكية - وبالتالى فكرية وعقلية - ثابتة ودائمة لأجناس البشر مع استثناء علمى يقول بوجود أجناس أو فروع من أنواع محلية، انفصلت بفعل عوامل جغرافية قديمة عن المجرى العام لتطور أشقائها فى الكوكب (مثل بعض فصائل الحيوانات الثديية فى أستراليا وتوابعها بوجه خاص) فتجمد تطورها بسبب عزلتها السحيقة.

ولكن علم الوراثة واكتشاف الجينات (حاملات الخصائص الوراثية)، هو الذى كشف عن القوانين، التى تتحقق بها عملية تداخل أو تمايز الأجناس فى خصائص شكلية أو بنائية معينة . وتستخدم كلمة عرق أو نوع فى علم الأحياء الحديث؛ للإشارة إلى فصيلة جزئية، اكتسبت شكلاً محليًا، بسبب التكيف مع ظروف بيئية محددة، عبر عملية الانتخاب الطبيعى .

ورغم ذلك... فإن الكلمة ذاتها استخدمت فى الكتابة السياسية ذات الاتجاه العنصرى؛ لتأكيد وجود أنواع من البشر تتفاوت من حيث ارتقاء خصائصها العقلية والسلوكية؛ بسبب خصائص تشريحية متمايزة. ولكن الكتابات السياسية المرتبطة بالكشوف العلمية فى مجالات علوم الأحياء والوراثة والبيئة، تعرف أن تمايز الخصائص العصبية والنفسية، إنما تنتج تمايزًا فى الثقافات، ولا يعنى هذا التمايز - أو الاختلاف - أن نوعًا بشريًا معينًا، هو أكثر رقياً من الناحية التطورية، أو أكثر انحطاطًا .

ولكن التمايز أو الاختلاف الثقافى يرجع إلى التفاعل بين النوع، وبين بيئته الطبيعية وبيئته التاريخية (الاجتماعية) كلتيهما . وفى علم الاجتماع الحديث ... تحدث المواجهة بين المفهومين العلمى والعنصرى لهذا المصطلح، كما تتسرب المفاهيم العنصرية له إلى كثير من الكتابات، ذات المظهر العلمى ؛ بسبب دوافع أيديولوچية ونفعية واضحة (انظر: عنصرية Racism) .

(٢٥٣) العقد الاجتماعى Social Contract

كان الفكر السياسى الإسلامى هو أول تيار فكرى، أشار إلى أحد المعانى الأساسية لهذا المصطلح، دون أن يستخدمه حرفيًا؛ فأشار الفارابى إلى «اتفاق الرعية»، وأشار البيرونى إلى وحدة الغاية من اجتماع الناس، واعتمدوا جميعًا على كلمات الشيخين ـ أبى بكر وعمر ـ والإمام على فى تحديد علاقة الرعية بالحاكم، أو الحكومة؛ من حيث هى اتفاق بين الرعية، أو من يمثلونهم كأهل الحل والعقد على إقامة حاكم فى وظيفته، وعلى أن الهدف من إقامته فيها هو رعاية وحماية المصالح الفردية ومصالح الجماعة أو الأمة والتوفيق بين النوعين من المصالح، وكفالة الحقوق، وأخذ الواجبات بقدر متساو بين الجميع؛ وفقاً لقانون يقبله الكافة .

وفى الفكر الغربى ... كان يوهانس الثوسيوس فى كتابه اللاتينى: «ملخص المنهج السياسى» عام ١٦٠٣، أول من استخدم هذا المصطلح حرفيًا، وقال: إن التعاقد الاجتماعى نتاج طبيعى لفطرة الناس الاجتماعية، ولكن التيار المضاد لفكرة الحقوق السياسية للناس، حصل على تأييد قوى بظهور الفيلسوف الإنجليزى توماس هوبز. الذى رأى أن العقد الاجتماعى، قام فى أول التاريخ، حينما تنازل الناس للعاهل عن حقوقهم الطبيعية تنازلاً مطلقًا، ودون رجوع؛ خوفًا من أن يدمر أحدهم الآخر؛ لحاجتهم إلى حكومة العاهل.

وجاء جون لوك بمقاله عن الحكومة المدنية (١٦٩٠)؛ فربط بين العقد الاجتماعى وبين الملكية. وقال: إن الناس يتعاقدون ـ فيما بينهم ـ اجتماعيًا؛ لكى تنظم الحكومة الناتجة حماية ممتلكات كل منهم فى الطبيعة؛ وفقًا لما كرّسه كل منهم من عمل، يرمى لإخضاع الطبيعة للإنسان . وبالتالى ... فلا وظيفة للعقد الاجتماعى، إلا قيام الحكومة، التى تحمى ممتلكات الأفراد، وتنظم العلاقات بين ممتلكاتهم بما فيه الحقوق المدنية الأخرى. وبفكر لوك ... يبدأ الفكر السياسى الحديث، الذى بلغ قمة نضجه أولاً فى فكر جان جاك روسو، الذى قال: إن العقد الاجتماعى تنازل عن الحقوق الطبيعية؛ لإقرار الحقوق المدنية والخلقية

فى إطار مجتمع، تديره حكومة على أساس تلك الحقوق؛ وديفيد هيوم الذى قال إن: العقد الاجتماعى تنظيم لحريات الأفراد، وليس تنازلاً عن حقوقهم .

وفى القرن العشرين ... أكد هربرت سبنسر أن «الحرية هى جوهر التعاقد الاجتماعى »، ولكن دوركايم كان هو الذى أشار إلى الجوانب غير التعاقدية فى العقد الاجتماعى، بما يعنى التفرقة بينه وبين العقد القانونى (المقيد للحرية)، وقال: إن القيم المشتركة تسبق العقد الاجتماعى، وتعد أساسًا له ولا يلزم الأفراد إلا العقد الملتزم بها .

(٢٥٤) العقلانية Rationalism

واحد من أقدم مصطلحات الفكر الفلسفى والاجتماعى، منذ بداية هذا الفكر فى الفلسفة اليونانية القديمة، ومنذ بدايات الفلسفة الإسلامية. ويشير هذا المصطلح إلى نوع الفكر والعمل الواعيين بتوافقهما مع قواعد المنطق والمعرفة المقبولة عقليا ؛ حيث تكون أهداف الفكر والعمل متماسكة، متسقة متبادلة التأثير والتأثر، ويتم التوصل إليها من خلال أكثر الوسائل تناسبًا معها .

وقد ارتبط ظهور مفهوم العقلانية، بتأكيد سقراط أن العقل، هو أهم ما يميز الكائن الإنسانى، وأنه يتكون من مجموعة المعايير، التى يستخلصها مما تمده به الحواس من المعرفة، التى يتم التحقق من صحتها على أساس التجربة والخبرة .

وقد تبنى بعض الفقهاء والفلاسفة المسلمين هذا المفهوم، وطوروه وخصوصاً فى فقه الإمام أبى حنيفة؛ ثم عند المعتزلة عموما وعند ابن رشد، وجعلوا العقل - البرهان العقلى - أساساً للإيمان، وأساسًا أيضا للتنظيم الاجتماعى وللسلوك الفردى المتطابقين مع العقل، والهادفين إلى تحقيق مصالح الفرد والجماعة .

ويمكن إرجاع هذا النزوع العقلانى إلى عمل الإمام الشافعى في الفقه ؛ خصوصاً مع وضع علم الأصول وابتكاره، أو تطويره لمنهج القياس؛ لبناء أساس عقلى لكل من الإيمان (التوحيد) وتسيير شئون الأمة (التشريع)، وهو تكوين يبدأ بالتسليم بالحق (القرآن والسنة)، ولكنه يستخدم الفعل «القياسى والعقلى» للبناء

عليهما ؛ أى للتحقق من المطابقة بين الحكم المستحدث، والقاعدة القديمة، مع مراعاة ظروف الحكم الجديد .

وفى الفكر الاجتماعى الغربى الحديث.. كان هوبهاوس البريطانى، هو الذى جعل العقلانية عاملاً عضويًا فى التطور الإنسانى، يتم على أساسه التنسيق بين جوانب الحياة الفردية والاجتماعية. ولكن ماكس فيبر الألمانى هو الذى وسع استخدام مصطلح العقلانية فى علم الاجتماع، وقسم الأفعال العملية إلى أربعة أقسام؛ حسب التزامها بالدافع العقلانى أو ابتعادها عنه، وحسب نوعيتها : عملية أو قيمية تقليدية أو عاطفية .

وعلى المستوى الاجتماعى ... يكون المجتمع عقلانيًا، إذا أقام ومارس حياته اعتمادًا على مؤسسات مستقرة؛ ويفتقد العقلانية، إذا اعتمد على أساس الجاذبية الخاصة لشخص واحد (الكاريزما) أو على أساس مالهذا الشخص من سلطات مطلقة، أو ما لمؤسسة بعينها - كمؤسسة الكهنوت - من قدرة على ادعاء نسبة سلطانها إلى مصدر علوى يتصل به صاحب السلطة المطلقة وحده أو يفسر أوامره على هواه . وبذلك أصبحت العقلانية الاجتماعية عند فيبر مرتبطة بالتنظيم الدقيق للحياة الاجتماعية، وإخضاع الاقتصاد للحساب، والإنتاج للوسائل العلمية؛ اعتماداً على المنطق والخبرة التجريبية وإخضاع الوسائل للغايات، والقيم للوعى .

ولكن مفكرى مدرسة فرانكفورت (ماركوزة وهابرماس خصوصًا) رأوا فى فكر ماكس فيبر، ما يؤدى إلى الإغراق فى الخضوع لنيات مسبقة وتنظيمات تتجمد مع الزمن؛ بما يجعلها تتنافى مع العقل نفسه، وتؤدى إلى القهر واغتراب الإنسان. ويؤكد هابرماس أن التواصل الحر والمتكامل هو الذى يكفل عقلانية المجتمع، التى أصبحت مشروطة بنوع المجتمع (الديموقراطية)، وهدفاً يسعى البشر إلى تحقيقه، لا عنصرًا طبيعيًا فى أى مجتمع .

ولكن العقلانية ـ كتيار فلسفى ـ أقدم عهدًا، وأوسع مدخلاً، منها كتيار فى الفكر الاجتماعى، أو فى علم الاجتماع، وهنا قد يصح ترجمتها ـ فى العربية ـ إلى «العقلية» عن الصياغة: rationalism حيث كانت تدل على معنى النزعة

rationalism

البدهية أو القبلية نفسها (انظر: بدهى ـ قبلى)، أو الاقتناع بأن عقل الإنسان يحتوى فى أسس تكوينه على نوع من المعرفة، سابقة على أى تجربة، ولا يحتاج إلى التجربة لإثباته، وكانت تشير أيضًا إلى معنى مقابل لمدلول: اللاعقلانية؛ أى رفض، أو إنكار قبول أى معتقدات لا تقوم على التجربة والتفكير المنطقى بالاستنتاج، أو الاستقراء. ولكن الفلاسفة العقلانيين (العقليين) الكبار فى القرن السابع عشر (أو الميتافيزيقيين، انظر: ميتافيزيقا)، ديكارت وسبينوزا ولايبنتز، آمنوا بأن «الطبيعة العامة للعالم» يمكن البرهنة عليها، وتقريرها عن طريق التفكير المنطقى «البرهانى»، أو العقلى الخاص .

(٢٥٥) العلامات Signs

المقصود بهذا المصطلح كل أنواع الرموز التى تنقل معنى، أو ما تحول إلى رمز له معنى بالنسبة للعقل الإنسانى، بفضل مجهود هذا العقل نفسه، وسواء كان هذا الرمز شيئًا من عناصر الطبيعة، أو شيئًا من ابتكار العقل الإنسانى نفسه. ومن جانب آخر ... فإن كل ما يكتسب وضع «الرمز» يصبح نوعًا من «اللغة» بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، فى ذات اللحظة التى يصبح فيها الشئ (أو الصوت أو الصورة... إلخ) رمزاً لمعنى ما أو لمجموعة من المعانى.

ومن ناحية أخرى فقد ظل الفكر القديم، والوسيط عمومًا، يعتقد أن «اللغة» اللفظية وحدها هى التى تتكون من علامات، غير أن القديس أوغسطين، فى كتابه: «العقيدة المسيحية» تنبه إلى أن التماثيل والأيقونات الدينية، تصير «علامات» من حيث إنها رموز مشحونة بدلالات تتفق عليها جماعة بعينها، وقال: «إن العلامة شيء يدفعنا إلى التفكير فى شيء ما يتجاوز الانطباع الذى يولده الشيء الأول ـ أى العلامة ـ فى حواسنا» ... وبذلك اتسع مدلول «العلامة» وصار يشمل – إضافة إلى كلمات وألفاظ اللغة – كل ما يستطيع أن تتجاوز دلالته، ما يولده شكله الأساسى من انطباعات أو مايشير إليه من معان . وكان سان أوغسطين أيضاً من أوائل من أكدوا وجود مستويين لدلالة «العلامة» فهى تدل

على شيء، «ولا تدل» على شيء آخر، حتى ولو كانا مرتبطين فى علاقة تشير إليه العلامة نفسها.

وكان الجاحظ قد أشار سريعا فى كتابه «البيان والتبيين» إلى أن إشارات المتكلم بيديه وملامح وجهه؛ أو التلويح بعصاه أو بسيفه تعبر عن جزء كبير من المعانى التى يريد أن ينقلها، واعتبرها الجاحظ «علامات» لألفاظ اللغة.

ولكن هذه الدلالة لمصطلح «العلامات» لم تتبلور فى الفكر الغربى بعد سان أوغسطين، بشكل نظرى متكامل إلا فى مرحلة حديثة نوعًا، فقد بدأ تاريخ «العلامات» باستخدام أطباء اليونان القدماء كلمة «سيموتيك»؛ مشيرين بها إلى علمى: تشخيص الأمراض، ووصف مراحلها. وفى القرن الثالث ... قبل الميلاد استخدم الفلاسفة الرواقيون الكلمة نفسها؛ لتسمية أحد الفروع الثلاثة للفلسفة عندهم، وهو فرع المنطق والمعرفة والبيان، إلى جانب فرعى الطبيعيات والأخلاق؛ ثم استخدمه الفلاسفة الشكيون لتعريف أساس عمليتى: المعرفة والتحليل المنطقى والفلسفى. وتغيرت الكلمة ـ فى نطقها ومبناها فى اللغات الأوروبية: سيمانتك؛ سيماسيولوجى ؛ سانيفيك؛ سيماتولوچى ـ ولكنها ظلت تدل على عملية، يقوم بها العقل الإنسانى فى تعامله مع العالم، هى عملية صياغة «رموز» يستوعب العالم من خلالها؛ أى يعرف عناصره ويصنفها، ويحدد العلاقات فيما بينها، والعلاقات بينها وبين العقل نفسه

وانتقل المصطلح إلى الفلسفة العربية ـ منذ الجاحظ على الأقل ـ بكلمات: الإشارة والعلامة والبيان والدلالة، وذلك فى مباحثها عن كل التعبير وألا يأخذ عن ونقله؛ أو عن قضية العلاقة بين ما عرفه الناس عن الوجود والعالم، وعن الخالق بالوحى وما عرفوه بالعقل وما عرفوه بالحواس . واستخدم المصطلح فلاسفة العصور الوسطى الغربية فى مجالات المنطق والنحو واللاهوت والبيان، ثم استخدمه الفلاسفة العقليون ـ من ليبنيتز وهوبز ولوك وديكارت إلى بيركلى وكوندياك إلى هيوم وميل وبنتام ـ كما ظهر فى دور أساسى، فى كل من الثقافتين البوذية والهندوسية، فى كل من الهند والصين .

وفى العصر الحديث استخدمه تشارلس بيرس الأمريكى البراجماتى، وأحد مؤسسى المنطق الرياضى لتسمية النظرية العامة للعلامات، التى تحولت إلى أساس وقاسم مشترك فى غالبية العلوم الإنسانية: علم النفس التحليلى والسلوكى، واللغة، والاجتماع، والأنثروبولوچيا، والمنطق؛ إضافة إلى علوم الرياضيات الحديثة البحتة والتطبيقية؛ حيث قام المجال الذى التقت فيه، أو بدأ التقاء علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية . وتعد «العلامة» لبنة أساسية فى علم المعلومات Informatics الحديثة، أساس بناء واستخدام الحاسبات الآلية .

(٢٥٦) العلم Science

تغير أو تطور المدلول المقصود من هذا المصطلح عبر العصور وامتزج أحيانًا بمدلول مصطلح المعرفة وتمايز عنه أحياناً أخرى . ونتحدث هنا عن مدلوله الحديث الذى تطور بسرعة وحسم ـ منذ القرن السابع عشر ـ مع مولد النزعة التجريبية على يد فرانسيس بيكون فى بريطانيا . فلقد تميز هذا المدلول عما تحدث عنه فلاسفة الإسكندرية الهيللينستيون وتبعهم فلاسفة إسلاميون ومسيحيون فى القرون الوسطى؛ فهؤلاء كانوا يعتقدون أن «العلم» هو نفسه المعلومات المتراكمة عن طريق التأمل والحدس، أو عن طريق نقل كلام الأقدمين دون تمحيص ولانقد أو عن طريق المشاهدة، حتى وإن لم يجمع تلك المعلومات نسق فكرى موضوعى واحد وواضح، وحتى إذا لم يمكن التوصل من خلالها إلى إدراك العلاقات السببية وغيرها بين تلك المعلومات وبين ماتشير إليه، وكانوا يعتقدون أيضاً أن العلم يعتمد على نقل ما قاله القدماء . فهو يعتمد على الذاكرة لا على ملاحظة الحقائق واكتشاف ما يسببها، وما قد تؤدى إليه أو ما تكون سببًا فى حدوثه، وما يربطها بحقائق أخرى. أما العلم بمدلوله الحديث فهو أرقى مستويات وعى الإنسانية بالكون والطبيعة عموماً وبالتاريخ والبنيان الاجتماعى وبالإنسان الفرد ذاته. وهو النظام المعرفى الذى تتأكد الحقيقة التى يصل إليها – وتزداد دقة العلم بها من خلال التجربة العملية ومن خلال تداخل وتضافر وتطور

كل من الأدوات التكنولوچية المستخدمة ومناهج جمع وحصر وتحليل المعلومات والفكر الموضوعى القائم على هذا الجمع والتحليل واستخدام الأدوات اللازمة والمناهج المنضبطة وتبادل تأثير هذه العناصر أو العوامل الثلاثة . وتكمن قيمة المعرفة العلمية فى كونها عامة وعالمية (شاملة) وضرورية وموضوعية. فهى معرفة يمكن تعميمها للوصول إلى القوانين الحاكمة للظواهر فى كل مجال فيما وراء التشتت وما يلوح كأنه «فوضى» أو أحداث عارضة وجزئية إلى أن يتجاوز العلم العلاقات الشكلية ـ السببية وغير السببية ـ السطحية بين جزئيات الظواهر مستهدفاً الوصول إلى القوانين العامة الشاملة للظواهر الكلية. وفى هذا يختلف المدلول الحديث للعلم عن مدلولات قديمة استخدمت مصطلح العلم مثل «العلم اللدنى» الذى يشير إلى أنواع خاصة من المعرفة الروحية امتاز بها عدد قليل جداً من الناس وتلقوها دون سعى خاص منهم أو بمكابدات ذهنية وروحية وبدنية هائلة وحاولوا نقلها لغيرهم معتمدين على الإقناع العقلى والقيم الخلقية. ومثل «العلم الفطرى » الذى يقترب أيضاً من كل من المعرفة الغريزية ومن الحساسية الفنية لدى البعض. ومثل «العلم البدائى» الذى توقف ـ قبل النزعة التجريبية وقبل تطور كل من: مناهج البحوث والتكنولوچيا الحديثة ـ توقف عند الربط بين جزئيات الظواهر وسطوحها الشكلية الذى أنتج ما أصبح يعرف باسم السحروالعلوم الشعبية (فى الطب والفلك) والسيمياء القديمة (التى تداخلت مع علوم الصيدلة والمعادن وغيرها فى الماضى). ولكن مدلول «العلم» الحديث خضع بدوره لاختلافات شاسعة وحادة بين مدارس فلسفية عديدة، من التجريبيين والوضعيين والتحليليين والماركسيين ـ القدامى والمحدثين ـ والبنيويين وفلاسفة العلم الجدد. ولكنهم اتفقوا جميعًا ـ على الأقل ـ على أن «العلم» وتطوره، كان مرتبطًا بالعلم الإنسانى، وبقدرات الحواس الإنسانية وامتداداتها التكنولوچية (التى كانت بدورها نتاجًا لتطبيق «العلم» ذاته) كما اتفقوا على أن العلم وتطوره، كان نتاجًا لجهد جماعى وفردى استفاد من تراكم المعرفة الإنسانية، وتطبيقاتها، ونقدها ثم تجاوزها فى إطارات «اجتماعية» ما . (انظر: منظور منهجى؛ ثورة).

(٢٥٧) علم البيئة Ecology

كان العالم الألمانى ارنست هيكل هو أول من استخدم هذا المصطلح ـ أو صاغه ـ فى عام ١٨٧٣ لتعريف فرع جديد آنذاك من فروع علم الأحياء (البيولوچى) يدرس العلاقات المتداخلة بين الكائنات الحية وبيئاتها . والمصطلح مستمد من الكلمة اليونانية Oikos (أويكوس: التى تعنى المنزل أوالمكان الذى يعيش فيه الكائن أو: الموطن) وشاع استخدام مفهوم قائم على المصطلح الجديد عن تكيف الكائنات مع بيئتها أو مع تغيرات البيئة (التبيؤ) أو بالعكس التناقض بينهما بما يؤدى إما إلى هلاك الكائنات الحية (كما يحدث بسبب ما أصبح يعرف باسم التلوث بأنواعه) أو إلى هروبها من البيئة المتغيرة أو إلى إفساد البيئة نفسها وإصابة الكائنات فيها بتحولات مرضية أو تطورات شاذة. وفى البداية تطور فرع علم البيئة الذى يدرس النباتات بأكثر مما تطور الفرع المختص بالحيوانات . ولكن علم البيئة اجتذب علماء النبات وفروعه المختلفة وعلماء الحيوان إلى ساحة واحدة، واجتذب معهم علماء من تخصصات أخرى متباعدة (كيمياء بفروعها وچيولوچيا بفروعها وهيدروليكا وديناميكا الهواء والسكان ... إلخ) وانقسم علم البيئة إلى فرعين رئيسيين: فرع نظرى يعتمد على وضع تصور عن بيئة «نموذجية» متوازنة العناصر والمكونات تدرس البيئات الواقعية فى ضوئه لتحديد أى تطور أو فساد؛ وفرع ميدانى يدرس البيئات الفعلية قبل وأثناء وبعد تداخل النشاط الإنسانى بأنواعه ومستوياته المختلفة. ولكن الفروع الأخرى المتخصصة لعلم البيئة فى: السكان والصناعة والمدن والأنهار والبحار والشواطئ... إلخ، تعمل عادة على المستويين: النظرى (النموذجى) والميدانى على أساس السعى إلى استعادة «التوازن البيئى» النموذجى الذى يفترض أنه كان قائماً من قبل تداخل عوامل الفساد الطبيعية أو الاصطناعية .

وفى السنوات الأخيرة ارتبط علم البيئة بشكل حاسم مع علوم أخرى – اجتماعية – وتفاعل معها وبوجه خاص علوم تخطيط المدن والتخطيط السكانى بشكل عام، والتطوير الصناعى والمدنى (للريف أو للغابات أو للصحارى... إلخ) والاقتصاد التطبيقى .

كذلك ارتبط هذ العلم بوضع تصور عالمي (كوكبى) عن كوكب الأرض بأسره، وعن التوازن الطبيعى المفترض لبيئته بكل عناصرها ومكوناتها، وبكل مناطقها من القطب إلى القطب كما يقولون؛ ويهدف هذا التصور أولاً، إلى المساعدة على رسم سياسات عالمية، تشترك فى تخطيطها وتنفيذها كل دول العالم، بهدف استعادة التوازن المفقود بين عناصر بيئة الكوكب، حيث أدى تدمير هذا التوازن فيما يقال، إلى ظواهر التصحر والجفاف وإلى ظاهرة البيت الزجاجى التى تعنى اختزان الغلاف الجوى للحرارة مما يؤدى إلى ارتفاع درجة حرارة الكوكب وإلى تغيرات مناخية ضارة... إلخ. كما يهدف هذا التصور الكوكبى الذى يسعى علم البيئة إلى وضعه عن كوكبنا، إلى تحديد «مسئولية» كل منطقة أو كل «حضارة» عن بيئة الكوكب خصوصًا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، منذ بدأ الانقلاب الصناعى وتضاعف استهلاك الخامات الطبيعية، كما تضاعف تدخل العمل الإنسانى فى الطبيعة من استئصال الغابات والحيوانات، إلى ضخ كميات هائلة من الأدخنة والكيماويات والغازات والإشعاعات فى جو الكوكب وفى بحاره وأراضيه.

وواضح أن هذا التصور لابد أن يعتمد على كل من الفرعين النظرى والميدانى لعلم البيئة ذاته .

(٢٥٨) علم البيئة الاجتماعية Social Ecology

أحد أهم العلوم حديثة التطور التى تبحث مختلف جوانب الحياة الاجتماعية فى المستوطنات (التجمعات السكنية) البشرية الكبيرة (من القرية إلى البلدة إلى المدينة)، والقوانين الحاكمة فى نوع البيئة التى يصنعها الناس فى هذه التجمعات، حيث تتجمع ـ بشكل عفوى غالبًا أو بأشكال متعمدة أحيانًا ـ عناصر من البيئة الطبيعية مع عناصر أخرى من إنتاج البشر التلقائى أو المتعمد؛ حيث تتفاعل عناصر مادية (تتعامل معها الحواس) مع عناصر أخرى غير مادية. ولكن تفاعل النوعين يؤثر بشكل مباشر أو بأشكال غير مباشرة فى كل من الأوضاع الصحية (البدنية) للناس أو فى أوضاعهم الثقافية والنفسية وملكاتهم العقلية وسلوكياتهم. ورغم أن سلوكيات الناس بشكل عام ـ وبالمعنى العام لكلمة:

سلوكيات ـ هى التى تنتج البيئة الاجتماعية، فإن هذه البيئة الاجتماعية - القائمة فعلاً بسبب أنشطة الناس وسلوكياتهم - تطبع السلوكيات ذاتها والأنشطة التى يمارسها المجتمع بطابعها .

تطورت المفاهيم الأساسية لعلم البيئة الاجتماعى (البيئة الاجتماعية ـ أو: المجتمعية) بفضل الأوراق (أو البحوث) التى قدمتها عدة هيئات بحثية - أكاديمية وغير أكاديمية وسياسية وغيرها - إلى مؤتمر قمة الأرض، (مؤتمر ريودى جانيرو بالبرازيل عام ١٩٩٢) حول تأثير الأنشطة الإنسانية على كل من البيئة الطبيعية (البيولوچية) للكوكب بشكل عام، أو على بيئات محلية بعينها، فى الجزء المتطور صناعياً والغنى من الكوكب، أو الأجزاء الأخرى نادرة أو قليلة أو متوسطة التصنيع والفقيرة .

وازدادت أسس ـ ومعطيات ـ علم البيئة الاجتماعى تحددًا من خلال مجموعات (ورش) العمل الميدانى والنظرى، التى كونتها عدة جامعات (من الهند ونيچيريا وكندا وبريطانيا) بعد مؤتمر ريودى جانيرو ؛ وكان من أكثر هذه المحددات وضوحاً، تأكيد التأثير المخرب لحركة التصنيع الواسعة والتحول لسكنى المدن والاقتصاد الصناعى الرأسمالى والاشتراكى على السواء فى أوروبا وأمريكا الشمالية واليابان خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، تأثيرها المخرب فى البيئة الاجتماعية العالمية، غير أنه تبين أن حركة التصنيع شبه العشوائى فى العالم الثالث (الهند ونيچيريا مثالاً) أدت إلى إقامة بيئات «حضرية» فى المدن الصفيح Tin cities أو ما نسميه فى مصر: العشوائيات، التى نزح إليها عشرات الملايين من المناطق الريفية، وانضموا إلى الفئات الفقيرة والشعبية من سكان المدن القدامى أو أقاموا لأنفسهم: عشوائيات خاصة بهم لا علاقة لها بأى نوع من: «البيئة الطبيعية» البيولوچية أو الاجتماعية التى قدموا منها، مع احتفاظهم بالموروث الثقافى الجذرى الخاص بهم (من عادات وتقاليد خاصة بالأسرة أو القبيلة) الذى يتناقض مع احتياجات وضرورات الحياة الحضرية .

ومع الضعف العام لاقتصاديات المجتمعات المعنية تأخر «تحضر» هذه التجمعات أو تحويلها إلى امتدادات للمدينة المتطورة، ولكنها لم تصبح امتدادات

للريف، وإنما أصبحت بيئات اجتماعية، «اصطناعية» ـ ليست ريفًا وليست مدينة - تنتج تشوهات سلوكية ونفسية وأخلاقية وفكرية (ثقافية)، يعكس انخلاع أهلها عن أصولهم كلا من «ضياع المعايير» Anomie الموروثة (انظر) نتيجة الابتعاد عن البيئة الاجتماعية الثقافية الاقتصادية الأصلية (الريفية غالبًا وذات العلاقة القديمة الموروثة بـ: التراث حسب التصور الشعبى لهذا التراث) والتعلق السطحى بمظاهر ـ يشوهها الوعى القاصر ـ طقوس ومراسم الحياة المدينية و: «ثقافتها»؛ وتعكس أيضاً أنواعاً من السلوك البعيد عن مفهوم: «المسئولية المدنية» التى يتحملها كل فرد فى المجتمع المستقر ـ سواء فى الريف الخالص أو فى المدينة الخالصة ـ وينتشر هذا السلوك - الفوضوى غالباً والبعيد عن مفهوم المسئولية المدنية ـ بحيث تتحول «العشوائيات» إلى مراكز إشعاع لسلوكياتها بدلاً من أن تتأثر هى بسلوكيات ـ ومبادئ ـ حياة المدينة الحداثية المنظمة والتى تخضع عادة لقوانين «وضعية» منطقية وصارمة. ويرى أيزنشتات (فى تقديمه لكتاب: «أنماط من التحديث» نشر: فرانسيز بينتر ـ لندن ـ ١٩٨٧) أن هذا «التحديث العشوائى» فى البلدان النامية ينتج ذات الأنواع من البيئات الاجتماعية المتدهورة التى أنتجتها حركة التصنيع واجتذاب أبناء الريف فى أوروبا القرن التاسع عشر (وما قبله بقليل)؛ ويقول: غير أن النمو الاقتصادى السريع (الذى أتاحته التجارة الاستعمارية وأرباحها) وصرامة عملية التشريع الحداثى ومرونة الاستجابة لمتطلبات الواقع - التى أتاحتها طبيعة الليبرالية أو التزامات الدولة القومية ؛ والتوسع فى التعليم الحداثى (العلمانى)، كلها عوامل أدت إلى السرعة النسبية فى تطوير بيئات اجتماعية أكثر إنسانية فى الدول الغنية، وإن لم تخل بدورها من «تشوهاتها» الخاصة على مستوى العلاقات الإنسانية والأخلاق ونظم العمل والسلوك المدنى، تشوهات تؤدى إلى أنماط الاغتراب والفردية المفرطة، دون أن تخل بمبادئ «المسئولية المدنية» التى تعد من أسس المجتمعات الحداثية .

ويجمع الدارسون الأكاديميون الآن على أن: علم البيئة الاجتماعية ـ ينتظم أطرافاً من علوم البيولوچيا والاجتماع والنفس والإسكان والتخطيط والاقتصاد السياسى والتحليل والنقد الثقافى .

(٢٥٩) علم التشكل Morphology

التعبير العربى المستخدم هنا (أى: علم التشكل) هو من صياغة أصحاب المعاجم العربية المعاصرين، ولكن الحقيقة أن كل علماء الجيولوچيا واللغويات والأحياء، يستخدمون المصطلح الغربى معربًا، فيقولون: مورفولوچيا. والمورفولوچيا مصطلح من علم الأحياء القديم يقال إن يوهان جوته نفسه هو الذى نحته من كلمة يونانية كانت تستخدم اسمًا للإله اليونانى القديم الذى يجلب النوم (مورفيوز Morpheus) وبالتالى يدخل الجسم حالة تختلف عن حالة اليقظة ويجلب الأحلام التى تتخذ فيها الأشياء أشكالاً مختلفة ومتحورة عن أشكالها الأصلية. كما أن كلمة مورفيه Morphe اليونانية معناها: شكل. واستخدم جوته هذه الكلمة المنحوتة لكى يدل على علم جديد هو علم دراسة الاختلافات بين أشكال الكائنات الحية وأبنيتها. ولكن هذا العلم الشكلى أصبح - بالنسبة لعلم الأحياء محدود القيمة، بينما استخدمه عالم الچيولوچيا الجغرافى رياز Raisz للدلالة على علم تحديد أشكال تضاريس سطح الأرض وطبقات جوفها، واستخرج من الكلمة علماء اللغويات، مصطلح: مورفيم Morphim الذى أصبح يدل على المقاطع الأصلية التى تتكون منها الكلمات، سواء كانت مستقلة أو تدخل فى تركيب بناء كلمات عديدة، كما استخرجوا كلمة «مولد الأشكال Morphogenetic» أى الحالة ـ أو السياق ـ اللغويين اللذين يمكن ان يستدعيا توليد أشكال جديدة للمفردات تدل على معان جزئية أو جديدة، ولذلك، فإن علم الصرف اللغوى العربى، أصبح يعرف بنفس الكلمة، أى: مورفولوچى، التى كانت تستخدم منذ عصر الإسكندرية البطلمية على الأقل لتسمية عملية «تحوير المفردات» فى اليونانية، وربما أصبح المورفولوچى أكثر شيوعًا الآن ـ كعلم وكمصطلح ـ فى اللغويات ومن ثم فى النقد الأدبى، والذى استعارها من النقد التشكيلى؛ وفى الهندسة الضوئية أو الإلكترونية التى تستخدم لتوليد الأشكال الجديدة على شاشة الحاسب الإلكترونى .

(٢٦٠) علم السكان Demography

فى القاموس السكانى المتعدد اللغات الذى أصدرته الأمم المتحدة عام ١٩٥٨ تعريف عام لهذا المصطلح بأنه الدراسة العلمية لمجموعات السكان البشرية وأساساً فيما يتعلق بحجمها وتكوينها وتطورها . ولكن هذا الفرع من العلوم الإنسانية يعد من أقدم ما اهتم به الفكر الإنسانى، وتجلى هذا فى كتابات عدد من المؤرخين اليونانيين (مثل هيرودوتس) والرومان (مثل بلينى الأكبر)، ولكن هذا النوع من الكتابات لم يكن علماً بالمعنى المنهجى الحديث إلى أن كتب جون جرونت البريطانى عام ١٦٦٢ كتابه: «ملاحظات طبيعية وسياسية حول أرقام وأعمار الموتى» حيث استخلص أحكامًا عامة عن ظاهرة ارتباط طول أعمار سكان لندن فى عصره بأنواع الغذاء والمساكن والمهن والأمراض... إلخ، وحيث اختار «عينة» منهم تابع حياة كل منهم منذ مولده إلى موته، فكان أول من اكتشف وجود نوع من «القواعد المنتظمة» المتعلقة بمدى وجود الإنسان على قيد الحياة. وتلاه أخصائيو القرنين السابع عشر والثامن عشر الذين عنوا بدراسة العوامل الصحية مثل: أساليب الوضع والرضاع حتى السكن والغذاء والعلاج ... إلخ، كما عنوا بدراسة العوامل المرضية وجمع الإحصائيات عن أسباب الموت .

فأدى هذا التطور إلى تطوير مناهج دراسة التكوين السكانى والتكاثر البشرى. وفى أوائل القرن العشرين وضع «أ. ارتكا» المنهج الرياضى الإحصائى لعلم السكان الذى وصل به إلى استنتاج «ثبات» حجم السكان نتيجة تعادل أرقام المواليد والموتى على المدى البعيد بما يعنى أيضًا ثبات متوسطات أعمار السكان. ورغم عدم واقعية هذا المنهج وتجريديته إذ يفصل بين النموذج الاحصائى وبين الظروف الفعلية للسكان- اجتماعيًا واقتصاديًا وغذائيًا وتعليميًا ... إلخ، فإن هذا المنهج أسفر عن فرع كامل من العلوم الاجتماعية هو: علم السكان الشكلى الذى يعالج الجانب «الكمى» أو العددى وحده من الظاهرة السكانية . ومع استمرار ضرورة تداخل العلوم الاجتماعية تطور منهج علم السكان العام خاصة بسبب تطورات علمية واجتماعية مهمة، مثل: ظهور موانع الحمل الحديثة، وانعكاس آثار

الحروب والأزمات الاقتصادية والثورات، ثم دخول العالم الثالث عمليا فى منظور علم السكان الذي كان علمًا غربيًا بحتًا حتى أربعينيات القرن العشرين، إضافة إلى تطور علم الصحة العام وعلم الوقاية الطبية وظهور الكثير من المضادات الحيوية والأمصال الوقائية، وتغير عادات العمل والسلوك فى أوقات الفراغ وأساليب التغذية ... إلخ، وبذلك دخلت العوامل الاجتماعية والنفسية بقوة فى مناهج علم السكان الحديث فى تصوراته واستنتاجاته .

(٢٦١) علم المستقبل Futurology

صاغ هذا المصطلح المؤرخ الاجتماعى الألمانى المعاصر الكبير أوسيب فليختايم عام ١٩٤٩ فى مقدمة وخاتمة كتابه الكبير عن تاريخ «الرايخ» أو الدولة الألمانية الموحدة، فى سياق محاولته للتكهن بمستقبل بناء هذه الدولة بعد تقسيمها باتفاق دولى عام عقب الحرب العالمية الثانية، وبدء انقسام أجزائها أيديولوچيا واجتماعيًا واستراتيچيًا رغم وحدتها اللغوية ووحدة أساسها الثقافى. وترجمت المقدمة وحدها بعنوان: «التاريخ وعلم المستقبل » فى بريطانيا عام ١٩٦٥ . وكان المعنى المحدد الذى وضعه فليختايم هو تشكيل علم جديد لتقدير أكثر الاحتمالات المستقبلية قابلية للتحقق من خلال تجميع المعلومات والشواهد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والاستراتيچية والبيئية. وبحلول عام ١٩٦٥ كان علماء الاجتماع من ميادين بحث مختلفة قد طبقوا هذا المنهج علي علومهم ـ وخاصة فى الولايات المتحدة وفرنسا، ثم فى بريطانيا واليابان، ورفضوا مقولة فليختايم بأنه وضع أسس علم جديد، وأرجعوا مناهجهم فى الوقت نفسه إلى نظريات التكامل البنائى والحتم الاجتماعى، والنفسى، والتاريخى التى أفرزتها النزعات الموضوعية والمادية فى القرن التاسع عشر. ولكن «علم المستقبل» تميز بالمنهج الجديد عن النبوءات التقليدية لتلك النزعات بعدة ميزات، أولها: ابتعاده عن محاولة «تغيير طبيعة الواقع القائم» والاكتفاء بتخطيط المستقبل فى ضوء الوقائع القائمة لتجنب الآثار الضارة لتلك الوقائع ولتوسيع آثارها الإيجابية، والعمل على تشكيل صورة المستقبل فى ضوء كل

الإمكانيات التخطيطية والقدرات الفعلية التى ينتجها العلم (أو التكنولوچيا) من جانب، والتى ينتجها التخطيط نفسه . من جانب آخر، بحيث يمكن استخلاص أكبر العوائد من أكبر عدد من الامكانيات بأقل تكاليف ممكنة. وبذلك دخل علم المستقبل فى مرحلة التطبيق التجريبى والقانونى الدائم ـ لخططه بشكل مباشر ـ دون فاصل بين التخطيط النظرى والتطبيق العملى تقريبًا، ودون التزام بأية ايديولوچية خارجة عن إطار المعطيات الكامنة فى الواقع الاجتماعى القائم. إنه علم سيطرة على تطور الواقع وليس علم دفع هذا الواقع إلى اتجاه متوافق مع تصورات ذاتية أو أيديولوچية عن الواقع. وشاع استخدام علوم الحاسب الآلى، والهندسة الوراثية، وتخطيط المدن والصحارى، والمعمار والبيئة، والصحة الوقائية فى رسم معالم «المنهج» الجديد لعلم المستقبل (انظر: سيناريو تحليلى).

(٢٦٢) علم ومنظومة القيم Axiology; Value System

كان موضوع (أو: علم) القيم يشكل موضوعًا رئيسيًا فى كل فروع الفلسفة: الأخلاقية والاجتماعية والجمالية؛ واتجاهاتها: والمثالية والمادية والتأملية والتجريبية والوضعية وغيرها، وكان «علم القيم» ـ فى إطار فلسفة الأخلاق ـ يبحث مسألة: ماذا يستحق السعى إليه أو تأكيده وترسيخه وما ينبغى تجنبه، إضافة إلى قضايا: ماذا تعنيه مثل هذه الأسئلة، وما إذا كان يمكن التوصل إلى أجوبة شاملة أو كلية وعامة تصلح لأن تكون جزءًا من «المعرفة» الفردية والاجتماعية . وتركز الكثير من علم القيم فى الفلسفات الحديثة – حتى الستينيات من القرن العشرين ـ على الجانب المعرفى من «القيم» والسعى إلى إثبات أنها تكون جزءًا من «معرفة» الإنسان ـ فردًا أو جماعة ـ بالعالم وموقفه فيه وإزاءه. غير أن إحياء الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين (جاك ديريدا وميشيل فوكو خاصة) لفلسفة كل من نيتشة (اللاواقعية) فى قضايا الأخلاق ؛ وهايدجر (التفكيكية) فى قضية الوجود والزمان، أدى هذا الإحياء إلى إعادة طرح مسألتى «علم» و«منظومة» القيم من الناحيتين الأخلاقية والاجتماعية بسبب تأثير فكرهما الاجتماعى والسياسى على الفكر الاجتماعى المعاصر من زاوية كيفية

طرح مسألتى

تحليل البنية الاجتماعية الثقافية اللغوية عند ديريدا - وتحويلها إلى «حاضر» بغير تاريخ، وإلى وحدات فردية منتثرة لا تتفاعل فيما بينها ؛ ومن زاوية كيفية التأريخ للمعرفة - عند فوكو - وتأكيده أن الجذور الأولى للمعرفة البشرية الأسطورية والخرافية والحدسية والتجريبية الاستعمالية تبقى معالمها هى المعالم الرئيسية للفروع المتطورة لتلك المعرفة، بما يعنى نفى التطور - أو التقدم - عن المعرفة الإنسانية .

وفى الستينيات والسبعينيات الأولى من القرن العشرين. أخذ نقاد الأدب - بعد فلاسفة الجمال - عن ديريدا منهجه فى تفكيك النصوص الفلسفية واستخدموه كطريقة (أو منهج) فى النقد الأدبى، وشاعت بذلك أفكار أو شعارات: «موت» المؤلف وانتهاء أبدية «النص» على أساس أن كل قارئ (قراءة) يولد دلالة جديدة من النص: أى كأنه يؤلف نصًا جديدًا، لاعلاقة له - ولدلالته - بما «توهم» المؤلف الأول (الأصلى) أنه أراده وأودعه النص عند تأليفه «الأول» له... بما يعنى أنه لم يعد هناك مؤلف واحد، كما لم يعد للنص دلالة أبدية واحدة، ولم تتضح الخطورة الأخلاقية والاجتماعية لهذا الكلام فى الغرب إلا مع تدخل الفلاسفة الوضعيين البريطانيين من ناحية (مثل جاك فيندلى)، والنقديين الألمان (مثل يورجين هابرماس) من ناحية أخرى، الذين أوضحوا أن هذا المنهج عند تطبيقه على التاريخ أى على المجتمع، وعلى القانون، سينفى وجود أية قيمة ثابتة، وذلك رغم أن كتابات مهمة للدكتور شكرى عياد - بشكل خاص فى مصر - نبهت إلى تلك الخطورة وأكدت من زاوية أخرى إمكانية الاستفادة بالمنهج نفسه فى النقد الفنى مع تأكيد: «إعادة توليد القيمة» أو إنتاج قيمة جديدة من كل قراءة فى النص ذاته .

اهتم الوضعيون - فى الغرب - منذ أواخر السبعينيات بإعادة بناء فلسفة القيم على أساس قيامها حول ثلاث قضايا مترابطة: الأولى هى البحث عن الناحية التى يتمتع بها شىء ما فتجعله ذا قيمة أو قيماً، والثانية: هى ما إذا كان الحكم على شىء بأنه قيم، أو يتمتع بقيمة هو حكم ذاتى أم موضوعى ؟ أى ما إذا كانت القيمة تكمن فى الشىء ذاته أم أنها تتوقف على نوع نظرتنا إليه ؟ والثالثة: هى

تحديد المعيار الصالح لتوضيح «القيم» من بين الأشياء ذات القيمة . وكان من المهم انتهاء المدرسة الوضعية الجديدة هذه إلى منظور يجمع بين اعتبار القيمة «كامنة» فى الشىء ويسقطها الناس (اجتماعيًا) عليه فى الوقت ذاته، واعتبارها ذاتية وموضوعية معًا، ولكن مع ميل لتأكيد صفة الموضوعية (اجتماعيًا) واعتبار معيار تحول القيمة إلى حقيقة ـ متناسبة مع سياقها ـ اجتماعيا ونفسيًا ـ معيارًا رئيسياً لتحديد القيمة ـ أو اكتشافها ـ وعلى أساس أن القيمة قدتكون موروثة (فطرية) فى الشىء أو أضفاها عليه عامل خارجى، أو متوقفة على علاقته بما يحيط به. وفى القيمة الجمالية ـ التى تتوقف على الإدراك الشائع للجمال وتحديد ما هو جميل ـ رأوا أن القيمة سواء كانت حقيقية أو ثابتة أو متغيرة، فإنها تتولد عنها قيم نسبية، تتوقف على سياق رؤية الشىء والحكم عليه بالجمال أو عدمه .

غير أن النقديين الألمان (وعلى رأسهم يورجين هابرماس) أكدوا من ناحية موضوعية القيمة، وذاتية تلقيها فى آن واحد، وأكدوا - من ناحية أخرى ـ قابليتها للتطور مع التاريخ، وقابليتها أيضًا للتغير، مع تغير السياق الاجتماعى الثقافى، وتحدثوا عن التجليات الثلاثة للقيمة: المادية والروحية والاقتصادية: فالقيم ـ كمنظومات متكاملة تشير إلى أفكار مجردة يتم تعميمها ـ وتتمسك بها الجماعات (المجتمعات) والأفراد لتحدد بها ـ بوصفها معايير أيضًا ـ ما هو مرغوب أو مناسب أو خير أو ردئ أو طيب أو سيئ .

وأوضحوا من ناحية، أن منظومة القيم تحتوى على «متواضع عليه» أو متفق بشأنه بين الإنسانية كلها على طول تاريخها فى كل ثقافاتها، وتحتوى، من ناحية أخرى، على جوانب التنوع، فى التقدير لمستوى ودلالة القيم لا فى «قيمتها» بقدر ما تتنوع الثقافات الإنسانية المختلفة، وبينوا كيف أن ما يعتز به الفرد أو يتمسك به من قيم يتوقف على ثقافة المجتمع الذى ينتمى إليه .

وإلى جانب النقديين الألمان قال الوظيفيون الأمريكيون (من مدارس العلوم الاجتماعية المهمة) إن عملية التواصل ـ أو التفاعل ـ الاجتماعى تؤدى إلى إدماج القيم التى أقرها المجتمع فى البناء النفسى / الفكرى السلوكى ـ للفرد فيما

يسمى بعملية «الإدماج الذاتي» Internalization... وإن الثقافات المتقاربة إذا اتيحت لها الفرصة للتفاعل والتواصل، فإنها تقوم بعملية الإدماج نفسها بما يؤدى إلى نمو متبادل للثقافات كلها، أو إلى «اندماجها» فى ثقافة أكبر وأكثر شمولاً تضم فى إطارها ثقافات «تحتية» أو «فرعية» تتجاوب مع الثقافة الكبرى ولا تتناقض معها، رغم تباين الرموز الرئيسية لكل ثقافة فرعية على حدة، وقالوا: إن هذا التوافق (أو: الاتفاق الاجتماعى) على منظومة القيم هو ما يشكل الأساس الرئيسى للنظام الاجتماعى نفسه .

(٢٦٣) علم النفس التربوى Educational Psychology

أحد أهم فروع علم النفس التطبيقى، إن لم يكن أكثرها أهمية، وينشغل بعدة مجالات للبحث النظرى / الميدانى (أو التطبيقى) متخلصا من الجمود المذهبى الذى يميز عدة فروع أخرى من علم النفس العلاجى أو الطبى (جمود أصحاب «مذاهب»... أو مدارس علم النفس التحليلى أو الوظيفى أو الفسيولوچى أو الانعكاسى ... إلخ) . وربما ترجع أصول علم النفس التربوى - الأولى - إلى أنواع وفروع مختلفة من «الحكمة» القديمة التى انتجتها ثقافات الشرق الأدنى فى مصر وبابل (خصوصًا) وفى فينيقيا وبلاد الإغريق، وذلك قبل أن تتطور «الحكمة» إلى نوع من الفكر المنظم (الفلسفى/ المنطقى) فى اليونان القديمة - خاصة فى «أكاديمية» أفلاطون - وأرسطو بعده فى القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، وهو التراث التربوى الفلسفى عن أصول اكتشاف مميزات وخصائص الصغار - فى المدارس والملاعب وحتى فى مواقع العمل؛ وكيفية تنمية الخصائص الإيجابية وعلاج - أو استئصال - الخصائص السلبية المعوقة لنمو الفرد أو المعادية لمصالح الجماعة فى إطار الأسرة أو المدرسة أو حلقة وجماعة الأصدقاء، هذا التراث هو ما وصل للفلاسفة والمفكرين المسلمين الذين انشغلوا أساساً بالمسائل المتعلقة بتربية «الملوك» ومن فى حكمهم أو بتربية من سيتعاملون مع الملوك والحكام والأمراء ... غير أن رجال الدين والفقهاء - وكانوا فى الوقت نفسه - معلمين وأساتذة - فى إطار مختلف الثقافات - انشغلوا من جانبهم أيضا

خلال العصور الوسطى بمسائل تربوية، خالطتها دائمًا تأملات وملاحظات لا تخلو من الصواب والدقةوالعمق عن خصائص طالب المعرفة (الشخصية / السلوكية / النفسية) وهم فى الغالب من الناشئين (الصبيان والفتيات)... ولكل من الإمام الشافعى وتوماس الأكوينى نصوص مشهورة فى هذا الخصوص ... ومن أشهر من انشغلوا بمسائل تتعلق بالجوانب الشخصية (النفسية) فى التربية، الجاحظ وابن المقفع وابن حزم فى التراث العربى ؛ وإيرازموس وبوسويه وماليبرانش فى التراث الغربى، وذلك قبل أن يتطور علم نفس تربوى منظم .

ولكن حركات الإصلاح الاجتماعى ـ التى صاحبت محاولات تصويب الأوضاع السيئة التى اقترنت بكل من تشدد البروتستانت والكاثوليك فى مدارسهم العامة؛ والتى اقترنت أيضًا بمساوئ التنظيمات التعليمية والتربوية ـ وحتى العلاجية ـ فى ظل رأسمالية القرن التاسع عشر ـ انشغلت تلك الحركات الإصلاحيةبتطوير ما أصبح يعرف بـ: «علم النفس التربوى» فى أواخر القرن التاسع عشر وطوال القرن العشرين ...

من أكثر مجالات انشغال هذا العلم أهمية، مجال تربية ملكة: «حل المشكلات» وبقية الملكات المرتبطة بعملية التعلم؛ بالشكل الذى يتجلى فى سياق استيعاب كتل متكاملة من المعارف والمهارات، ويمثل أقصى وأفضل تطوير للبحث فى هذا المجال البرنامج الذى وضعه اثنان من أبرز علماء التربية والاجتماع النفسى المعاصرين: هما هربرت الكساندر سايمون وزميله الفريد نيويل (الأمريكيان) باسم: «برنامج حلاّل المشاكل General problem solver» عام ١٩٥٧ فى معهد ماساشوستس للتكنولوچيات المتقدمة ؛ أما المجال التالى للأهمية لاهتمام بحوث علم النفس التربوى، فهو مجال علم النفس التطورى (أو: التنموى Develop- mental) الذى استحدثه عالم النفس الفرنسى الكبير جان بياجيه، ولكنه انطلق فى تطوره ليتضمن مسائل الخصائص النفسية للطفل (فى مراحل عمره المختلفة المتتابعة) التى تساعد على ـ أو تعوق ـ التعلم والاستيعاب أو الابتكار والتجديد، وأيضًا تلك المتعلقة بأسلوب تكوين الطفل لعلاقاته مع زملائه ومع أساتذته، سواء فى اللعب أو فى الفصل المدرسى .

ومن أحدث مجالات اهتمام علم النفس التربوى المجال المتعلق بالعوامل المؤثرة فى عملية: «تحصيل المعرفة» خاصة العوامل النفسية: مثل نوع العلاقة بالأبوين أو بالأخوة (ومن يحل محلهم نفسيًا: الأساتذة والكبار عمومًا ؛ الأنداد والزملاء) ـ والعلاقة بالجنس الآخر؛ وبعناصر الطبيعة؛ وبالرموز المجردة.. إلخ .

ورغم أن مجال قياس الذكاء، وتقييم القدرات كان من أهم مجالات علم النفس التربوى مثلما كشف عن ذلك شارلس سبيرمان وتشارلس بيرت البريطانيان منذ أوائل القرن العشرين ؛ فإن هذا المجال قد امتزج بمجال علم النفس التطورى، وأصبح مبحثًا مساعدًا فى إطاره منذ ستينيات القرن العشرين مع سيطرة منهج جان بياجيه الفرنسى ومدرسته الأكثر انتباها إلى امتزاج العوامل الثقافية والاجتماعية بالعوامل النفسية والفسيولوچية . (انظر: علم ومنظومة القيم؛ علم النفس التعليمى).

(٢٦٤) علم النفس التعليمى Educational Phsychology

هو فرع من علم النفس التطبيقى يهتم بجوانب عديدة من الأنشطة التعليمية. أول هذه الجوانب هو دراسة عملية «التعليم» وما يرتبط بها من أشكال ظاهرة: «مواجهة المشكلة ـ وحلها» فيما تتجسد هذه الظواهر فى ثنايا عملية تعلم مجالات المعرفة المختلفة . وترتبط بهذا الجانب عملية تطبيقات «علم النفس التنموى» الذى يضبط علاقة أناس بعينهم بنظام بعينه للتعليم وبمناهج تعليمية بذاتها. وفى الدراسة الأحدث عهدًا اهتم علم النفس التعليمى بالجوانب الاجتماعية، وما يتعلق بعلاقات الطلاب فيما بينهم، أو علاقاتهم بالمدرسين أو بالمؤسسات التعليمية أو بالمجتمع، وبوجه خاص تأثير تلك العلاقات فى عملية تلقى المعرفة والاهتمام بالعلم ـ بالمواد الدراسية ـ ومدى الاهتمام بربط المعرفة بالحياة الاجتماعية للطلبة . وأصبحت قضية «الأخلاق» أساسية فى هذا العلم، الذى يرصد أيضًا علاقة «القيم» بالعلم وبالواقع الاجتماعى الذى يطبق العلم ويلتزم أو لا يلتزم بالأخلاق وتأثير إدراك هذه العلاقة فى موقف الطالب من العلم ذاته ومن عملية التعليم، ويهتم علم النفس التعليمى أيضًا بتقييم القدرات

العقلية، وما يسمى بالذكاء، وتصنيف قدرات الطلبة (نوعيات الأذهان تعليميًا وتطبيقياً)، واهتم علم النفس التعليمى أيضًا بتنظيم المناهج الدراسية وفقًا للبيئة الاجتماعية والخلفيات الثقافية ومستوى الأعمار وتنظيمها أيضا فيما يتعلق بنوعية المادة المدروسة ومستوى المنهج فيها وأسلوب التعليم بالنسبة لنوعيات الطلبة والمدرسين والمناخ الاجتماعى والثقافى السائد... ومن أبرز المساهمين المعاصرين فى هذه المجالات: تشارلز سبيرمان، ثارستون فى الولايات المتحدة، وسير تشارلز بيرت فى بريطانيا. وقد اهتم برونر الأمريكى بإبراز أهمية تحديد العنصر المعرفى المحورى أوالجوهرى فى المادة المدروسة أو منهج دراستها علمياً - باعتبارها العنصر الهيكلى الذى بمعرفته يسهل على الطالب معرفة أجزاء المواد الأخرى، أو استخدام المنهج فى تحليل ما لم يتلقنه الطالب مباشرة فى المدرسة. ويهتم علم النفس التعليمى أيضًا بالقضايا المتعلقة بتعليم الحالات الخاصة، والأقل حظًا من النواحى الاجتماعية، أو العقلية أو البيولوچية.(انظر: علم النفس التربوى).

(٢٦٥) علم نفس الشواذ (غير الأسوياء) Abnormal Psychology

هو أحد الفروع البالغة الأهمية من علم النفس، والطب النفسى الحديث ؛ وتزداد أهميته باستمرار منذ منتصف القرن العشرين خصوصًا مع تصاعد واتساع كل من التقلبات الاجتماعية والسلوكية الحادة، وانتشار العقاقير المؤثرة فى الجهاز العصبى وازدياد سلطان المؤثرات الثقافية السلبية (وخاصة ما توصف بأنها: الخرافات «الواقعية» الحديثة)، ويهتم هذا النوع من علم النفس المعاصر بالتعامل مع كل من «السلوك الشاذ» واختلال أداء الجهاز العصبى - فى الكيانات الحية - العضوية - لوظيفته؛ وقد تكون هذه الكيانات إنسانية، أو ما دون الإنسانية (لدى الحيوانات)... وإن كانت هذه التجارب لا تعد جزءًا من علم نفس الشواذ مالم تكن مصممة بحيث تلقى ضوءًا ما على أنواع الخلل التى تصيب أداء الجهاز العصبى لدى الإنسان . وحسبما جاء - مثلاً - فى كتاب الأستاذين: ن. واط و: ر. هوايت: «الشخصية الشاذة» (نيويورك - ١٩٩٤ طبعة سابعة)... يتفق الباحثون على نقطتين أساسيتين: أولاهما أنه لم يعد هناك تحديد قاطع لمعنى

«الشذوذ» أو: اختلال أداء الجهاز العصبى الإنسانى لوظيفته . وإنما يتحدد هذا المعنى ـ نسبياً وفقاً للمنظور السائد ـ علميًا وثقافيًا ؛ النقطة الثانية، هى أنه، حيث لا يعرف الطب العصبى حتى الآن كيفية عمل أو: «آليات» عمل الجهاز العصبى على وجه الدقة وبشكل كامل، فإنه لا يوجد أى سبيل محدد بنسبة معقولة للخروج بمؤشرات قاطعة توضح ما يحدث فعلاً حينما يختل جهازنا العصبى .

ويزداد معنى «الشذوذ» أو «الخلل» تعميمًا، بينما يزداد مجال الطب العصبى والنفسى المتعامل مع الخلل تحديدًا بالقول إن الخلل أو الشذوذ يشيران إلى الحالات التى تبدو فيها الحياة صعبة والتعامل مع الآخرين متعثرًا وشائكًا، وحيث يحتاج الشخص (المختل أو غير الطبيعى) إلى مساعدة من الخارج أو عون يساعده على تفهم تعقيدات الحياة وإدراك كيفية التعامل الإيجابى المتصف بالسلاسة . ويقول واط وهوايت إنه فى المدرسة الوظيفية البنيوية الأمريكية المعاصرة لعلم نفس «غير الأسوياء»، فإن الدراسات التى تجرى على كل من يبلغ طوله نحو ١٧٠سم؛ أو يزيد متوسط ذكائه على ١٤٠ درجة، فإنها ـ عادة ـ لا تسمى دراسات فى علم نفس غير الأسوياء .

بينما توصف الدراسات التى تجرى على الأقزام، وعلى من يقل متوسط ذكائهم عن ٦٠ درجة بأنها دراسات تقع فى إطار علم نفس الشواذ أو غير الأسوياء (ويلاحظ نقاد هذا التصنيف أنه يحدد الشذوذ أو: «عدم السواء» بصفات جسمانية من ناحية ؛ كما أن مقياس الذكاء المجرد لا يضع فى اعتباره عوامل التعليم والخبرات المكتسبة والضغوط الاجتماعية والثقافية السائدة بدءًا من نوع اللغة ومخزونها المعرفى، إضافة إلى تجاهل عوامل الوراثة ... إلخ، من ناحية أخرى) . وينطبق تعبير: «غير الأسوياء» بشكل خاص وبدرجة كبيرة من الأهمية على «الظواهر غير السوية» على مستوى الشخصيات الفردية: الشخصيات السوداوية ذات الميل الاكتئابى (أو: الكئيب Morbid)، باعتبار هذا الميل دليلاً على أن الشخص المقصود ليس فى حالة صحية جيدة ـ نفسيًا وعصبيًا ـ وعلى ذلك، وتبعًا لابتكار سلسلة طويلة من الإجراءات والأساليب

العلاجية – طوال القرن العشرين ـ لتخليص من يعانون حالات الخلل الذهنية (العقلية)، فقد انشغل الباحثون ـ فى حقل علم نفس الشواذ ـ أو غير الأسوياء ـ فى دراسة فعالية مختلف وسائل وأساليب العلاج وتاريخها؛ كما أوضح ميشيل فوكو فى كتبه المشهورة: ميلاد العيادة ؛ الجنون والحضارة ... إلخ، كان الشواذ أو «غير الأسوياء» يسجنون ويكبلون بالسلاسل حتى القرن الـ١٩؛ وقديمًا كانت بعض الثقافات تعتقد أنهم مصابون بنوع من: «مس من الجان أو الأرواح الشريرة» فيعاقبون بالضرب أوالتجويع أو النفى أو السجن، وربما القتل، أو على العكس يتحولون إلى شخصيات مباركة أو «مبروكة» شبه مقدسة أو ذات علاقة بالعالم الروحانى ـ أو حتى الإلهى ؛ وذلك رغم أن عددًا من العلماء والفلاسفة المسلمين ـ فى القرون الوسطى ـ كابن سينا فى كتابه: «القانون فى الطب» ـ رأوا تبعًا لما عرفوه من تراث الطب اليونانى ـ أن «خللاً» من نوع ما يصيب «نفس» الشواذ أو غير الأسوياء (البلهاء أو المجانين أو المعتوهين ... إلخ)، ولم يكن الطب قد وضع أى تصور علمى تشريحى ما عن الجهاز العصبى وعلاقته بتكوين المخ أو «الدماغ» وتقلباته الكيميائية والفسيولوجية .

ولكن – وفى تفاعل مع تطور مبادئ «حقوق الإنسان» من جانب ومبادئ علوم الطب النفسى... وخصوصًا علم النفس الاجتماعى من جانب آخر – تطورت النظرة إلى «الشواذ» غير الأسوياء لكى تعتبرهم إما تجليات عادية لتنوع فطرى كامن فى «الطبيعة» البشرية نفسها، وإما أنهم مجرد «مرضى» ويستقبلون فى عيادات الطب النفسى والعصبى على هذا الأساس. ويختص الطبيب النفسى Psychiatrist بالتشخيص والعلاج، أما المحلل النفسى Psychologist فلا ينشغل إلا بالدراسة العلمية لحالتهم أو بتأثير العلاج الذى يتعاطونه، ولكنه لا يجرى دراسته إلا بالتنسيق مع الطبيب المعالج وبالتعاون معه، ومن خلال هذا التنسيق المنهجى والعملى أمكن خلال القرن العشرين التوصل إلى الكثير من الكشوف التى زادت دقة تشخيص وتحديد أنواع الخلل التى تصيب الجهاز العصبى (الإدراك الناقص أو المشوه؛ افتقاد القدرات المنطقية للذهن التى تساعد على الربط بين المقدمات والنتائج..إلخ) والتى تساعد على «التحذير» من اقتراب

ظهور الخلل ؛ كما أفاد الانتفاع بعلم النفس الاجتماعى (و: علم الاجتماع النفسى) فى تحديد أنواع الشخصيات وصلاحيتها (خصوصًا فى اختبارات الاختيار لمهن بعينها: كالطيارين أو قادة الغواصات وأطقمها أو المراكز الإدارية والتنفيذية والأمنية العليا ... إلخ)، وفى تحديد تأثير الظروف الاجتماعية الثقافية وتحديد أكثر الوسائل العلاجية مناسبة لكل حالة...

(٢٦٦) علم النهاية - الآخرة Eschatology

ظهر هذا المصطلح فى أوروبا فى منتصف القرن التاسع عشر فى كتابات نوعين متناقضين من العلوم الإنسانية: اللاهوت المسيحى وفلسفة التاريخ، فاكتسب بالتالى معنيين مختلفين وإن كانا متكاملين بشكل ما: المعنى الأول: دينى ويشير إلى «علم نهاية العالم أو القيامة أو الآخرة» وما دار حوله من نبوءات جاءت فى الأناجيل وفى رؤيا يوحنا وفى كثير من كلمات «الرسل» التى نقلوها عن السيد المسيح والتى تناولتها بعدهم اتجاهات عديدة خصوصًا فى القرون الوسطى انتهت فى القرن التاسع عشر إلى تأكيد أن المسيح لم يقل شيئًا عن «موعد محدد» للآخرة فهذا من علم الله وحده، كما أكد القرآن الكريم بعد المسيح بنحو سبعة قرون،وأن «مملكة الرب» المرتبطة بعودة السيد المسيح، إما أن تكون قائمة فعلاً فى شكل الكنيسة أو أنها ستأتى فى آخر الزمان الذى لا يعلمه أحد من البشر. ولكن هذه الأفكارتعود فى الحقيقة إلى تراث شعوب الشرق الأوسط وفارس والهند القديمة وهو التراث الذى تسرب إلى اليهودية فى نهايات القرون القديمة (نحو القرن الثالث قبل الميلاد) وانتقل مع اليهود فى العصر الهيللينستى (من القرن الرابع قبل الميلاد تقريبًا حتى القرن الرابع الميلادى). وربما كان هذا التراث الشرق أوسطى والهندى قد تسرب إلى المسلمين عن طريق اليهود، أو السريان، فتوسع بعض الفقهاء فى تفسير ماورد فى القرآن الكريم عن الدار الآخرة وعن «علامات الآيات» وما جاء شيئا منها فى القرآن الكريم وفى الحديث النبوى، معتمدين على هذا التراث الذى تبناه أهل الكتاب .

وقد ظهرت فى العالم الإسلامى وخاصة فى عصر الانحطاط كتابات كثيرة ذات طابع دينى شعبى عن علامات القيامة وهى كتابات أسرفت وتوسعت بشكل غير علمى ولا سند فقهى فى تفسير ما جاء فى القرآن الكريم، أو فى بعض كتب الحديث عن هذه العلامات (ظهور المسيخ الدجال أو ظهور الدابة المتكلمة)، وفى مقابل اللاهوت فى العالم المسيحى راجت «تنبؤات» عديدة روجها يهود القرون الوسطى وانتشرت فى «العلوم الشعبية» السابقة على ظهور علم الفلك وعلم الطبيعة الحديث، أشهرها نبوءة الطبيب الساحر نوستراداموس الذى تنبأ فى رباعياته الشعرية: «القرون» بكثير من الأحداث بعد القرن الـ ١٦ الذى عاش فيه وتنبأ بنهاية العالم فى عام ١٩٩٩، ولكن «النهاية» فى فلسفات التاريخ تدل على معان أخرى، فهى إما تعنى اكتمال التاريخ أى اكتمال الحركة السياسية التاريخية بالوصول إلى النظام السياسى المثالى النهائى ـ كما عند هيجل أو ماركس: الأول يكتمل التاريخ عنده بالتحقيق الكامل للروح ـ وهى تعنى ـ ببساطة ـ الحرية، وهو مانقله عنه المفكر الأمريكى فرانسيس فوكويا فى كتابه «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» عام ١٩٩٢)، والثانى يكتمل التاريخ عنده بقيام الشيوعية وما بعد ذلك يكون تكرارًا مستمرًا لذلك «الاكتمال». وإما أن تعنى «النهاية» فى فلسفات أخرى للتاريخ نهاية عصر بعينه وبداية عصر آخر.

(٢٦٧) العلموية Scientism

من نزعات الفكر التجريبى الأساسية فى القرن التاسع عشر،والتى لايزال لها امتدادها المؤثر حتى الآن، وتقوم هذه النزعة على الاعتقاد بأن وسائل الاستدلال والاستنتاج التجريبية، التى تنتهجها العلوم الطبيعية لتحديد «الحقائق» الجزئية والكلية فى مجالاتها، ثم لصياغة قوانينها، هى الوسائل الوحيدة القادرة على أن تكون مصدر المعرفة الواقعية، وأنها ـ بذلك ـ الوسائل الوحيدة القادرة على إمدادنا بمعرفة علمية خالية من أى وهم أو تصور غير موضوعى، وخصوصًا حول مظاهر الطبيعة، وحول المجتمع، وحول الإنسان. وقد تعارض هذا الاتجاه فى البداية مع الاتجاه الثنائى الذى يصر على أنه لايمكن معرفة الإنسان

والمجتمع معرفة علمية وأنه لايمكن فهم التاريخ الإنسانى ـ الجماعى والفردى ـ إلا بمناهج تجمع بين الحدس ـ خصوصًا حدس أحوال العقل الإنسانى، وبين التدقيق التجريبى لتحديد حقيقة نوع وحالة ومستوى الظاهرة الإنسانية ـ الفردية أو الجماعية أو الظاهرة الاجتماعية القائمةأوالتاريخية . ولكن النقد الفلسفى الجدلى ـ الماركسى أساسًا ـ على يد لينين هو الذى وجه الضربة الحاسمة لهذا الاتجاه وشجع أصحابه على تطوير منظوراتهم، وبيّن هذا النقد أن الاتجاه العلموى يتجاهل الجوانب المعنوية والنفسية، والثقافية و«العلائقية» التى تكون نسبة ضخمة من «الحقائق الإنسانية والاجتماعية». ومن ناحية أخرى يتميز «المنهج العلمى» عن النزعة العلموية، بأن المنهج العلمى Scientific Method باعتباره وسيلة كشف وصياغة القوانين العلمية للطبيعة والمجتمع والإنسان، وباعتباره أدق وسيلة لصياغة المفاهيم والقواعد العامة للوجود، يمر بمرحلتين ـ كما حدد كارل بوبر فى نقده للنزعة العلموية: المرحلة الأولى هى طرح الافتراضات ـ التى توضع فيها كل جوانب الظاهرة فى الاعتبار، والثانية: يتم فيها التحقق من صحة هذه الافتراضات لكى يتم «تأكيد» الفرضية أو دحضها فى ضوء التجربة، والتطبيق على أساس قاعدة ثبتت صحتها .

(٢٦٨) علوم الروح (الإنسانية) Geisteswissenschaften

هى مجموعة العلوم التى تبحث وتدرس الإنسان ـ الفرد أو الجماعة ـ ومجتمعه ونشاطاته فى الماضى والحاضر على السواء؛ وبتعبير عام ... هى علوم: النفس والأخلاق والتاريخ بكل فروعه، وعلم الاجتماع بفروعه كلها، وعلم الإنسان (الإناسة) أو الأنثروبولوچيا، والعلوم الاقتصادية والسياسية.

ويرجع منشأ هذا المصطلح إلى الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر ؛ حينما انعكس التطور الواسع فى هذه العلوم، الإنسانية، والاجتماعية، على فلسفة فريدريك هيجل عن«الروح» التى كان يعنى بها ماهية الإنسان والتفاعل بينها وبين النشاط الإنسانى نفسه؛ خاصة فى مجالى التفكير والإبداع من ناحية، والعمل والإنتاج من ناحية أخرى؛ وهى الفلسفة التى عالج فيها هيجل كلا

من الطبيعة الإنسانية، والمؤسسات الاجتماعية، وجوانب أو التجليات الثقافية الرفعية - أى الفن والدين والفلسفة، باعتبار أنها جميعًا، تكون مجالاً مستقلاً، تتجلى فيه كل من ماهية الإنسان وطبيعته ومصيره، وباعتبار أنها أيضًا تتناول مجالاً للبحث متميزًا عن مجال «العالم المادى» الذى تدرسه العلوم الطبيعية ومتفوقًا عليه .

وفى نهاية القرن التاسع عشر ... كانت مناهج التفكير العلمى، تجمع على أن «العلوم الإنسانية» أو «علوم الروح» تحتاج - وتخضع - لأساليب فى البحث والتفكير مناسبة لها .

فإذا كانت الطبيعة تخضع للتفسير الوضعى، عن طريق فرز أحداثها ووقائعها وظواهرها وفحصها فى ظل قانون عام وكونى - يتم التوصل إليه بواسطة الاستقراء والتجريب والاستنتاج ... فإن الروح تتطلب «الفهم» فى مقابل التفسير، أى: الإدراك المتعاطف للتمايز المستقل، الذى يتمتع به الأفراد أو الأشخاص، والمؤسسات والمجتمعات، والأحداث التى تتكون منها «الروح» الإنسانية .

ورغم استمرار النقاش حتى الآن حول تمايز علوم الطبيعة عن العلوم الإنسانية ... فإن التطورات التكنولوچية - العلمية الحديثة - التى أدت إلى تداخل علوم اللغة والهندسة والإلكترونيات أو تداخل علوم البيولوچيا والبيئة وعلم الاجتماع والنفس ... إلخ تؤدى إلى ظهور «مجال» لم يكن العلم، ولا الفكر الفلسفى قد انتبها إليه من قبل، يمتزج فيه وجها الوجود: الإنسانى، والطبيعى .

والترجمة الحرفية للأصل الألمانى لهذا المصطلح هى: علوم الروح، وهو المصطلح الذى استمده علماء تاريخ الثقافة، وفلسفة التاريخ، من كتاب الفيلسوف الألمانى الكبير فى القرن التاسع عشر، هيجل: ظاهريات الروح .

وكان كتاب هيجل قد عكس بشكل معمق وشامل، ما كان قد تحقق فى القرن الـ ١٩ من تطور عظيم فى العلوم الاجتماعية والإنسانية، وأظهر الفيلسوف الألمانى «تجليات الروح» أو العقل - الإنسانى - عبر التاريخ - من وجهة نظره ونظر الثقافة الأوروبية فى عصره لهذا العقل ولتلك التجليات - التى قال إنها «ظهرت» من خلال المؤسسات الاجتماعية وأشكالها، ومن خلال الجوانب المختلفة

الرئيسية لما سماه «الثقافة الرفعية» وهى: الدين والفلسفة والفن، حيث تشكل مجالاً ذاتياً مستقلاً بنفسه، سامياً ومتسامياً عن العالم المادى، ومتميزاً عنه فى الوقت نفسه .

وبانتهاء القرن الـ١٩... كانت فكرة هيجل الأساسية (عن تجلى روح الإنسان ـ أو المجتمع الإنسانى فى هذه المجالات بالتحديد وإمكانية معرفتها بتلك العلوم المذكورة فى البداية) قد انتشرت انتشاراً واسعاً، وتبنتها مدارس فكرية متناقضة ذات مناهج فى البحث والتفكير بالغة التباين، وضمت إليها فلسفة العلم، التى وظفت نفسها ؛ لكشف نصيب العلوم الطبيعية من «ماهيات» الروح الإنسانى .

ولكن عند هيجل، بينما ينبغى أن «تفسر» الطبيعة عن طريق الاستدلال من الجزئيات للتوصل إلى قوانين عامة... فإن «الروح» لايمكن تفسيرها، وإنما ينبغى أن «تفهم»، ولايمكن إلا أن نفهمها فحسب . ولايزال الخلاف محتدما ـ على المستوى المنهجى ـ حول الفروق بين علوم الطبيعة، وعلوم الإنسان والمجتمع ؛ من حيث علاقة كل منهما بـ «تجلى الروح» الإنسانى .

(٢٦٩) علوم الطبيعة ـ طبيعية Natural Sciences

هى العلوم التى يمكن أن توصف ـ بشكل عام ـ بأنها تلك الفروع من المعرفة المنتظمة، التى تتعلق بالجوانب المادية من الوجود: وهى العلوم التى أطلق عليها العلماء والمفكرون العرب الأوائل (فيما بين القرنين: الثانى والتاسع الهجريين) أسماء مختلفة: علوم الأوائل ـ علوم الحكمة ـ العلوم النفعية. ومنذ قرنين على الأقل ... تعتبر علوم الطبيعة، هى علوم الفيزياء والكيمياء والچيولوچيا والبيولوچيا بفروعها الكثيرة، وهى علوم ترتبط بالفلسفة عن طريق الرياضيات والمنطق أساساً.

ومن الواضح أنه يصعب تقديم تعريف مسبق، لهذه العلوم؛ لأن مفهوم «الطبيعة» ذاته مفهوم شامل إلى درجة بعيدة، وتعددت دلالاته عبر التاريخ، كما أنه يعتمد على فرضيات ميتافيزيقية (مطلقة ومجردة ولايمكن اختبارها، أو اخضاعها

للتجربة): فهل يمكن اعتبار «علم النفس» من علوم الطبيعة إلا إذا اعتبرت «النفس» جزءاً من الطبيعة، أو مظهرًا من مظاهرها ؟ وهل يمكن اعتبار علم الفلك من علوم الطبيعة رغم أنه يستحيل إجراء تجارب معملية على موضوعات الفلك ؟ كما أن مجال علم الفلك ... يتغير تصورنا له تمامًا، مع تغير المنظورات الأساسية لعلم الفيزياء (بكل فروعه تقريبًا) من ناحية، وعلم الرياضيات (بكل فروعه أيضاً) من ناحية أخرى . وعلى الأقل.. فإن تصور الناس قبل كوبرنيكوس وجاليليو وكبلر عن الكون مختلف جذريًا عن تصورهم بعد هؤلاء الثلاثة، وقام نيوتن بتغيير عميق آخر، ثم قام آينشتين وبلانك بانقلاب جذرى آخر بدوره، يختلف بشدة بعد «حسابات» هوكينج ... ومع ذلك كله... يمكن أن نقول إن «عالم الطبيعة» الذى تدرسه علوم الطبيعة كان دائمًا مقابلاً لعالم «مافوق الطبيعة» الذى يدرسه علم الإلهيات، الذى هو من قبيل الفكر المجرد (كما يتبين مثلاً فى علم: أصول التوحيد، أو فى فلسفة المتكلمين المسلمين، أو فى اللاهوت المسيحى)، غير أن التقاليد العلمية الحديثة تجعل المقابلة بين علوم الطبيعة وبين العلوم الاجتماعية، والعلوم السلوكية التى تدرس - ربما عناصر الوعى (الجهاز العصبى والتكوين النفسى ... إلخ) - كما تدرس العلاقات الإنسانية فى مجالاتها المختلفة - مقابلة غير «علمية» تمامًا. (انظر: طبيعة؛ طبيعة/ثقافة).

(٢٧٠) علوم المجتمع / اجتماعية Social Sciences

يستخدم هذا المصطلح بشكل فضفاض للدلالة على أى نوع من الدراسة تتعلق بالإنسان والمجتمع ولكنه فى التطبيق المنهجى المحدد يشير إلى استخدام الطرق العلمية فى دراسة الشبكة الدقيقة والمعقدة من العلاقات الإنسانية، وأشكال التنظيم التى تخطط لمساعدة الناس على العيش معًا فى مجتمعات .

وقد ظهر المصطلح لأول مرة فى بريطانيا منتصف القرن التاسع عشر، مع تكوين الجمعية القومية لتنشيط علم المجتمع عام ١٨٥٧ بغرض تشجيع الحكومة والجامعات على دراسة القضايا الاجتماعية بأساليب منهجية وهادفة. ولكن تشكيل الجمعية الأمريكية لعلم المجتمع عام ١٨٦٥ أكسب المصطلح والعلم نفسه

دقة أكثر ومنهجية أكثر صرامة. وفى أواخر القرن التاسع عشر ظهر فى فرنسا مصطلح علم الاجتماع Sociologie واقتبسه البريطانيون. ولكن الاجتماعيين النظريين كانوا يأملون فى أن يضم العلم الجديد كل علوم التاريخ والاقتصاد والسياسة غير أن المتخصصين فى هذه العلوم رفضوا فكرة إدماج نظمهم العلمية فى علم شامل. وفى بداية القرن العشرين أصبح معنى علم المجتمع هو معنى علم الاجتماع Sociology فى بريطانيا، ثم اقتصر مدلول علم المجتمع وحده على دراسة مناهج البحث الاجتماعى والخدمة الاجتماعية. أما علوم الاجتماع فقد أصبح من واجب دارسيها اكتساب معرفة متعمقة نسبيًا بعلوم الفلسفة وعلم النفس والتاريخ والاقتصاد التطبيقى والقانون إضافة إلى علم الاجتماع ذاته. وأصبح المجموع العلمى كله يشار إليه بوصفه علوم المجتمع أو: العلوم الاجتماعية. ومع تطور علم الاجتماع وازدياد إخضاع مجالاته للبحث الإحصائى والتاريخى المنظم، أصبح بوسع هذا العلم أن يستقل بدراسة الظواهر الاجتماعية العامة لا المشاكل الفردية أو الفئوية التى انفرد بها علم المجتمع . وفى الوقت ذاته ظهرت من جديد الحاجة إلى نظام علمى موحد لجمع نتائج عمل كل العلوم الاجتماعية العامة، ومن جديد، ومع ازدياد المعلومات وتطور مناهج البحث ودخول علم الإنسان وعقائده (الأنثروبولوچى) أصبحت الدراسة فى إطار علم الاجتماع للظواهر الاجتماعية، تستفيد بقوة من علوم النفس والتاريخ والاقتصاد والقانون والفلسفة واللغة كما تستفيد أيضاً معه بحوث «علم المجتمع» وكشوفه الميدانية.

والحقيقة أن هناك نماذج تطبيقية مشهورة، قام بها علماء قدامى، لدراسة مجتمع بعينه أو مجتمعات دون أن يكون قد سبقهم أى أساس نظرى يقيمون عليه دراساتهم، من ذلك مثلاً كتاب أبى الريحان البيرونى الشهير عن الهند (تاريخ ما للهند من مقولة، مقبولة فى العقل أو مرذولة) وفى كتاب الخطط للمؤرخ المصرى المقريزى نموذج آخر من هذه الكتابات التى استفادت بأكثر من زاوية نظرية وبأكثر من نوع من المواد المعرفية:الجغرافية والسكانية، واللغوية والدينية، والاجتماعية لتوصيف مجتمع بعينه وتحليله . (انظر علوم الروح).

(٢٧١) عملية مستحيلة الانعكاس Irreversible Process

المقصود هنا، هو القانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية (الثيرمو/ داينامكس) التى تمت صياغتها فى القرن التاسع عشر، والتى كان لها ـ خصوصاً لهذا القانون الثانى ـ تأثير هائل فى الفكر الفلسفى الغربى وعلى علم المنطق والتحليل وعلى الشعور الوجدانى والفنى بما انعكس أثره فى علوم التاريخ المختلفة والاجتماع، كما انعكس على الأدب والشعر والفن وعلى الفلسفة ذاتها. وهو القانون الذى يؤكد أنه يستحيل أن ينعكس اتجاه عملية ما متى بدأت بالفعل ولا يمكن نقل الأوطأ إلى الأعلى إذا كان اتجاه الحركة أصلاً نحو الأسفل، فلا يمكن توليد حركة (عمل) بنقل الحرارة من جسم بارد إلى آخر ساخن فى عملية ذاتية ـ أى دون مصدر ثالث غير الجسمين ـ أما العكس فممكن، أى توليد الحركة بنقل الحرارة من جسم ساخن إلى آخر بارد (وهذا هو أساس عمل آلة الاحتراق الداخلى والآلة البخارية ومحطات توليد الطاقة التقليدية والنووية).

ولكن التأثير الفلسفى والفنى والنفسى لهذا القانون فى الغرب خصوصًا لم يقل عن تأثيره العلمى والتكنولوچى، ليس فقط لأنه ساهم فى تأكيد شعور سابق ـ لم يكن قانونًا علميًا ـ هو أن الزمن لا يرجع إلى الوراء، إذ أصبح هذا القول الشعورى أو الفلسفى القديم «قانونًا» من قوانين الوجود، أو من قوانين «الزمن» فى الوجود وفى الكون، وإنما أيضًا لأنه تضمن الإحساس بأن الكون يستهلك نفسه؛ فالطاقة المتولدة فى الكون، تنتقل من المصادر الحارة إلى الأجسام والفراغات الخيالية الاتساع ـ الباردة ولايمكن استرجاعها ولايمكن إعادة شحن المصادر الحارة منها، بينما تفقد المصادر الحارة طاقة بأسرع من قدرتها على تجميع طاقة أو مصادر طاقة جديدة. بذلك شاعت رؤية فلسفية ـ يسندها العلم بشكل ما ـ عن «البرودة المظلمة» التى تنتظر الكون. وشاعت نظرة أخرى عن الزمن المنساب كمجرى ماء يندفع من مرتفع ويسقط فى هوة لايستعاد منها. بذلك أصبحت عملية التقدم النهائى التى لا يمكن عكس اتجاهها فى الحقيقة تقدمًا نحو التحلل أوالجمود، بما صاحب هذه الرؤية من رؤى اجتماعية (حول مستقبل تاريخ البشر) نفسية وفنية، تقول إن تاريخ الإنسانية يتجه نحو انحطاط أو «تحلل» من نوع ما، نفسى أو سياسى أو بيولوچى ـ سلوكى.

(٢٧٢) عنصرية Racism (Racialism)

ربما كان المترجم المصرى الشهير ـ الراحل ـ محمد بدران هو الذى صك هذا المصطلح فى العربية فى «ترجمته» للجزء الخاص بالحضارة اليونانية من كتاب قصة الحضارة . وعلى أى حال فإن هذه الترجمة هى التى أشاعت ذلك المصطلح، فى مقابل كلمة «عرقية» التى صاغها مترجمو المشرق قبل ذلك . ومنذ زمن بعيد أوضح مؤرخو اليونان القديمة من جانب والمؤرخون الأوروبيون لتاريخ اليهود القديم من جانب آخر، أن الاغريق كانوا يشعرون ويؤمنون بالتفوق على غيرهم من الشعوب وأن اعتبار الآخرين «برابرة» عند اليونان، أو «أغيارًا» عند اليهود كان هو بداية لتاريخ العنصرية فى العالم. ويعتقد مايكل بيديس – المؤرخ البريطانى المعاصر ـ أن العنصرية لاتعتمد على أى أساس علمى وإنما تعتمد على معتقدات خاطئة، أسطورية أو أيديولوچية ذات أساس أسطورى وخرافى غالبًا، يسعى أصحابها لجمع بعض الأدلة التى لايتم تحليلها على أساس تاريخى واجتماعى علمى صحيح. ويجمع العلماء الآن، على أن مفهوم العنصر أو العرق البشرى الذى ساد بقوة فى الفكر الأوروبى ـ البيولوچى والاجتماعى والسياسى والتاريخى ـ منذ أواخر القرن السابع عشر ليس بذى قيمة أو سند علمى، إذ كان يقوم على القول إن الجماعات البشرية ـ أو الأمم ـ ترجع كل منهاإلى سلالة متمايزة ولها صفات بيولوچية وبدنية خاصة (كلون البشرة أو شكل الجمجمة ... إلخ). ولكن علم الوراثة الحديث، أثبت أن البشر جميعًا هم أبناء سلالة قديمة واحدة، وأن الجماعات المتمايزة تكونت من خلال الهجرة والتزاوج والتكيف مع ظروف البيئة الطبيعية وانتقال وتوارث الخصائص الوراثية من جانب، والثقافة من جانب آخر . ولذلك يكون البشر «كلاً» وراثيًا متصلاً من ناحية حاملات الخصائص الوراثية المتعلقة ببنية الجسم وتوزيع أعضائه ووظائفها، وحيث تكون الفروق الشكلية والبدنية ثانوية تمامًا وعارضة وليست جوهرية، كما ظن علماء القرون الثلاثة الماضية، تلك الفروق التى صنعتها ظروف جغرافية أساساً ثم اجتماعية طويلة الأمد وثقافية أدت إلى تركيز صفات ـ أو ترجيح صفات أخرى ـ من الصفات المشتركة بين كل النوع البشرى . ولكن بعض علماء التاريخ

الاقتصادى أو تاريخ الثقافة يرجعون تلك المعتقدات الأسطورية العنصرية نفسها إما إلى التنافس الاقتصادى أو الثقافى بين الأمم أو تراكم عوامل تاريخية بعينها اقتصادية وثقافية تؤدى ربما إلى الرغبة فى تحقير شعب بعينه أو إلى أن يميل شعب بعينه إلى تمجيد نفسه وازدراء الآخرين .

وقد لفت علم التاريخ الثقافى الحديث، الأنظار إلى حقيقة تغافل عنها المؤرخون السياسيون، وهى أن الشعوب تميل إلى اتخاذ موقف «عنصرى» فى المراحل البدائية لتكوينها الثقافى ـ الاقتصادى، أو إذا عاشت فى حالة عزلة لمدة طويلة؛ وذلك رغم أن العلاقة بين «الأنا» الحضارى ـ الثقافى، وبين «الآخر» يصعب أن تكون علاقة سلسلة أو خالية بشكل كامل من التحيزات، حتى بعد أن يتطور التكوين الثقافى ـ الاقتصادى لشعب ما أو لمجتمع بعينه . غير أن شعوبًا بعينها، فى أوروبا وأمريكا الشمالية (وسلالاتهم فى أستراليا وإفريقيا) وبينهم اليهود والأوروبيون، تراكمت لديهم (وعليهم) مؤثرات ثقافية (الصراع الدينى بين المذاهب المسيحية، وبينها وبين الأديان الأخرى) وسياسية دينية أو قومية الطابع (الصراع ضد الأتراك) واقتصادية تكنولوچية ثقافية أيضاً، مثل موقف المستكشفين الأوروبيين الكاثوليك أو البروتستانت، من الزنوج أو الهنود الوثنيين، أو من المسلمين ذوى المستويات التكنولوچية البسيطة والاقتصاديات المتخلفة فى القرن السادس عشر، ورغبة المستكشفين (أو المبشرين) فى فرض دين بعينه أو فى استغلال ما بدا لهم أنها ثروات مبددة أو بلا صاحب؛ أو مثل موقف المجتمعات الأوروبية من اليهود فى القرون الوسطى المسيحية (لأنهم قتلوا المسيح أو تسببوا فى قتله؛ ولأنهم يراكمون الثروات المنقولة بطرق ملتوية : ولأنهم يملكون بعض المعارف والعلوم الغامضة ـ كالفلك والتنجيم والسيمياء والصيدلة ... مما سهل اتهامهم بممارسة السحر والتعامل مع الشيطان ... إلخ) .

كل هذه عوامل أدت إلى «بناء» مواقف أو اتجاهات عنصرية شبه دائمة (تتضخم أحيانًا) لدى تلك الشعوب الغربية ولدى ضحاياهم القدامى من اليهود أو السود، أو المسلمين أو غيرهم. ويقول مؤرخو الثقافة إن نضج المجتمعات القومية الأوروبية ـ وثقافاتها ـ منذ القرن الثامن عشر فى أوروبا والتهاب

الصراعات فيما بينها، ساعد على تركيز النزعات العنصرية، وعلى اختلاق «علوم» بأسرها لتأييد دعواها . (انظر: عرق الجنس).

(٢٧٣) العولمة Globalisation

انتشر استخدام هذا «المصطلح» منذ أوائل تسعينيات القرن العشرين فى كتابات سياسية واقتصادية عديدة (بعيدة عن الإنتاج الفكرى العلمى أو الأكاديمى فى البداية)،وذلك قبل أن يكتسب المصطلح دلالات استراتيچية وثقافية فكرية مهمة من خلال تطورات واقعية عديدة فى العالم، واقترن ذلك الانتشار بعد سقوط وتفكك النظام الشيوعى وكتلته في الاتحاد السوفيتى وأوروبا الشرقية، بانتشار الفكرة الأساسية التى أذاعها الباحث الأمريكى الاستراتيچى فرانسيس فوكويوما عن الانتصار الحاسم والنهائى فى رأيه لنظام السوق والمشروع الحر الرأسمالى الاقتصادى وقرينه السياسى أى النظام الليبرالى، وأن هذه التوليفة الاقتصادية ـ السياسية تمثل الاختيار النهائى للإنسانية فى سعيها التاريخى إلى شكل تنظيمى للمجتمع يكفل لها كلا من التقدم المادى والرقى المستمر والاستقرار والسعادة والحرية؛ وبذلك ينتهى التاريخ، وذلك فى بحثه ثم كتابه المشهور: «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» عام ١٩٩٢- من حيث إن التاريخ هو المسيرة المركبة لذلك السعى الإنسانى نحو ذلك الشكل التنظيمى للمجتمع . غير أن مصطلح العولمة انتقل بسرعة من كلام الساسة والإعلاميين فى الغرب، وفى الولايات المتحدة خصوصاً، إلى كتابات أكثر قيمة انتجها مفكرون اقتصاديون أساساً، واستراتيچيون أحياناً وعلماء اجتماع سياسى وثقافى نادرًا، وإن لم ينتقل البحث فى الموضوع الذى يشير إليه المصطلح إلى الدوائر الأكاديمية فى الغرب إلا بشكل حذر بطرح أسئلة أكثر مما يقدم من أجوبة الأمر الذى يؤكد أنه موضوع لايزال ملتبسًا، يصعب تحديده أو وضعه فى إطار منهجى محدد؛ وأن «العولمة» لا تزال مجرد «عملية» تاريخية تحاول أطراف مختلفة وأحياناً متناقضة أن تدفعها فى طريق مختلف يعبر إما عن مصالح أو رؤى ومواقف متعارضة . ومع ذلك يمكن طرح عدة محددات للدلالات المختلفة التى تتضح من مختلف

استخدامات هذا المصطلح فى الأدبيات الاقتصادية والسياسية والاستراتيچية والفكرية الثقافية المعاصرة .

ففى علم الاقتصاد التقليدى المعاصر، يشير المصطلح إلى تحول العالم إلى منظومة من العلاقات الاقتصادية المتشابكة التى تزداد عمقًا وتشابكًا بسيادة نظام اجتماعى اقتصادى واحد فى العالم كله تقريبًا هو نظام السوق الحرة - أو النظام الرأسمالى - فى مرحلة تطوره المتأخرة منذ أواخر خمسينيات القرن العشرين؛ حيث تتبادل كل أجزاء العالم الاعتماد بعضها على البعض، فيما يتعلق بكل من: الخامات والسلع المصنعة والأسواق ورءوس الأموال والعمالة والخبرة الفنية: فلا قيمة لرءوس الأموال دون استثمارات وخبرة متطورة وعمالة، ولا قيمة للسلع دون أسواق لاستهلاكها ... إلخ .

ويضيف الاقتصاديون أنه منذ بدء تطور وتضخم الشركات عابرة الجنسيات، فقد تطورت «العولمة» اقتصاديًا فى كل من المجالات السبعة المذكورة المتشابكة، فقد أدى تطور وتضخم تلك الشركات إلى تسهيل وتعميق «العولمة» اقتصاديًا ومعلوماتياً، كما أدى تعمق العولمة إلى الإسراع بتضخمها وتعدد أنشطتها فى الاستثمار والإنتاج والنقل والتوزيع وتشغيل العمالة والمضاربة على مختلف أنواع وأشكال الثروة والبحث العلمى والتأثير السياسى والمعرفى - المعلوماتى والفكرى، بدءًا من زيادة قدرة تلك الشركات على الاستفادة من فروق الأسعار أو نسبة الضرائب أو مستوى الأجور لتركيز الإنتاج فى المكان الأرخص ونقله لكى يستهلك فى المكان الأغلى (مثلاً) على مستوى العالم كله (أو على مستوى الكرة الأرضية، وهذا هو معنى أصل الكلمة فى الإنجليزية: Globe). غير أن علماء التاريخ العالمى الاقتصادى - السياسى، والاقتصاديين النقديين، يقولون إن «العولمة» ليست ظاهرة جديدة، وإنها بدأت منذ القرن السابع عشر - أو قبله بقليل - مع بدء عملية الاستعمار الغربى لآسيا وإفريقيا والأمريكيتين مقترنة بتطور النظام التجارى الحديث فى أوروبا نفسها، الأمر الذى أدى إلى تطور النظام التجارى العالمى (الميركانتيلى)، الذى أدى بدوره، مع تعمق عملية الاستعمار إلى تعمق ظاهرة اعتماد المجتمعات الأقل تطورًا من النواحى التكنيكية (التكنولوچية)

والإدارية الاقتصادية (وهى المجتمعات التى تم استعمارها أوتطويقها تمهيداً لاستعمارها بعد ذلك) على المجتمعات الأكثر تطوراً (الاستعمارية) وذلك فيما قاله كبار الاقتصاديين فى الأرجنتين والمكسيك وشيلى (أو أمريكا اللاتينية بالذات) منذ الخمسينيات عن: نظرية الاعتماد(انظر) . ولكن الظاهرة نفسها أسفرت عن اعتماد معاكس، أى اعتماد المجتمعات المتطورة على منتجات بعينها للمجتمعات الأقل تطوراً (من المنتجات الزراعية أو منتجات الغابات إلى أنواع بعينها من المعادن الاستراتيچية والنفط) بقدر اعتماد منتجى الأولى على أسواق وعمالة الأخيرة، ويقول الاقتصاديون النقديون الجدد إنه مع انتهاء عصر وظاهرة الاستعمار المباشر بدأ الاعتماد ينبع من و«يعتمد» على كل من النظم الاجتماعية - السياسية وتشابكاتها من ناحية، وعلى منظومة من العلاقات الاقتصادية ـ المعلوماتية المتشابكة وتشمل كلاً من المجالات السبعة المذكورة فى البداية من ناحية أخرى، وازدادت تلك المنظومة تشابكاً فى السبعينيات من القرن العشرين، مع كل من: أزمة أسعار النفط وإنشاء «سلة العملات الغربية الموحدة» لضبط علاقات أسعار عملات الغرب الرئيسية وأسعار الخامات الاستراتيچية، ومع بدء التطبيق الإعلامى ـ المعلوماتى الواسع لثورة الاتصالات التكنولوچية فى الستينيات.

غير أن هذا التشابك المتزايد على مستوى العالم كله، بين منظومتى الاقتصاد والاعلام (خاصة الإعلام التليفزيونى المرئى والناطق بالصورة المتحركة التى تنقل صورة مركبة ومتدفقة سريعة وموجهة للواقع الآنى، كما تنقل المعرفة المختزنة والموجهة والمسبقة فى آن واحد معاً، والأعمال الإبداعية والفكرية الموجهة كذلك) أدى هذا التشابك إلى ظهور ما يسميه علماء الثقافة» وفلاسفة المعرفة الآن: «التنميط Uniformalisation أو: «التوحيد Unifisation الثقافى للعالم كله (على حد التعبيرات التى استخدمتها لجنة اليونسكو العالمية للإعداد لمؤتمر السياسات الثقافية من أجل التنمية فى ستوكهولم ـ مارس ١٩٩٩ ـ فى تقريرها بعنوان: «تنوعنا الخلاق»، وهى اللجنة التى رأسها خافيير دى كويار الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة). ويرى علماء الثقافة وفلاسفة المعرفة، فيما يشبه الاجماع بين كل مدارس الفكر المعاصر (باستثناء مفكرى تيار ما بعد الحداثة الذين يكتفون بعرض الحالة القائمة دون تحليل نقدى أو تصور مستقبلى/ واقعى) ... يرون أن هذا «التنميط

الثقافى» للعالم يتم باستغلال ثورة ـ وشبكة ـ الاتصالات العالمية الجبارة هيكلها الاقتصادى / الإنتاجى بعماده المتمثل فى شبكات نقل المعلومات والسلع وتحريك رؤوس الأموال؛ كما يرون أن ذلك التنميط الثقافى، رغم أنه يعكس تصور صناع «العولمة» الاقتصادية والمستفيدين الأكبر منها عن ضرورة وبديهية أن يتماثل البناء الثقافى للإنسانية مع البناء الاقتصادى / المعلوماتى للعالم، فإنه يجب التنبه إلى عدة حقائق وعوامل: فالعولمة الاقتصادية، شأنها شأن النظام العالمى/ السياسى/ الاستراتيچى، لم تكتمل بعد ولم تستقر على شكل نهائى؛ ومن جانب آخر فإنه كما تتفاعل الثقافات الراسخة لحضارات العالم الكبري (وللأمم، أو الثقافات القومية) فى إطار كل من حضاراتها المتمايزة والحضارة التكنولوچية العالمية فى آن واحد، فإن تلك الثقافات تتمايز أيضاً وهى تتفاعل وتواصل تمايزها واحتفاظ كل منها بخصائصها الجوهرية، تماماً كما حدث للأديان العالمية وللغات العالمية عبر التاريخ؛ وإن عملية «العولمة» التى لم تكتمل ولم تستقر، تؤدى إمكانياتها فى الاتصال وتسريع وتوسيع تفاعل الثقافات، إلى ترسيخ ونشر مجموعات من القيم الرئيسية الكبرى المشتركة بين كل الثقافات دون استثناء (قيم خلقية وسلوكية وجمالية وعقلية أو ذهنية منهجية ومعرفية) الأمر الذى يدفع التطور التلقائى التاريخى نحو «تقارب» ثقافى إيجابى للبشرية كلها من جانب، بقدر ما تؤدى إلى تيسير إبقاء «التمايز» بين الثقافات، وإبقاء «خصوصية» كل ثقافة فى إطار من التفاعل الإيجابى يتخلص تدريجياً من آثار التاريخ السيئة المتمثلة فى التعصب والاستعلاء وازدراء الثقافات الأخرى وأصحابها والعداء لكل ما هو «آخر» أو «مختلف» من جانب آخر... ويعتقد البعض مثل هابرماس فى ألمانيا وميهايلوف فى روسيا وحازم الببلاوى وسيد يسين فى مصر أن هذا التفاعل «الثقافى» الإيجابى هو ما قد يضمن للعولمة، فى المسارين الاقتصادى والاستراتيچى، أن تتخلص من جوانبها ودلالاتها السلبية، وهو المنظور نفسه الذى تبناه تقرير لجنة «الثقافة والتنمية» المذكور .

(٢٧٤) غائية Teleology

اكتسب هذا المصطلح دلالة جديدة فى العصر الحديث.. فبعد أن كان يدل على تصور فلسفى عام (فى الفلسفات المثالية) يقول إن الوجود كله يتحرك فى -

الزمان ـ صوب غاية معينة تحددت منذ البداية.. أصبح المعنى الحديث للمصطلح يدل على: دراسة الغايات والأهداف، والنهايات. وبتعبير أكثر دقة.. أصبحت الغائية، هى النظرية التى تقول إنه لايمكن تفسير الأحداث، وإنه لايمكن تبرير أى تقييم لأى شىء أو تصرف أو حالة إلا من خلال دراسة الغايات التى تتجه إليها.

ويعتقد الغائيون أن «العقول» والكائنات الحية، لايمكن فهمها إلا إذا نظرنا إليها من زاوية «صيرورتها»، أو ما ستصير إليه، حسبما تحدد لها منذ بدايتها، كما يعتقدون أن التفسير الميكانيكى (الذى أسسه أرسطو والقائم على دراسة الأسباب لتفسير الأحداث والأشياء والعقول والأفكار والحياة؛ بدلا من دراسة الغايات) ـ هو تفسير ناقص، وقابل بطبيعته للخطأ .

أما الغائية بوصفها عقيدة أو قانونًا أخلاقيًا.. فإنها تقول: إن «الصواب» ليس صفة فطرية ـ أو ليس صفة طبيعية ـ لتصرفات بعينها، وإنما يكون الفعل صائباً، بقدر ما تكون نتائجه طيبة حميدة أو خبيثة كريهة.. سواء كانت هذه النتائج فعلية (حصلت فعلاً) أو متوقعة، أو يمكن التنبؤ بها .

وفى نظرية الاحتمالات الرياضية الحديثة، تأكيد لوجود «منظومات غائية»؛ أى: «تركيبات متداخلة من الأحداث» مثلما يحدث فى بورصة الأوراق المالية، أو ما يحدث حينما تطارد قطة طائرًا أو فأرًا .

وتكتسب هذه المنظومات الغائية من الأحداث معنى «غائيًا» أو معنى يتحدد فى ضوء نهايتها، إذا نظرنا إلى مجموع الأحداث فى تسلسلها، وفى تداخلها أيضاً ككل مركب يتحرك صوب هدف عام لها. ولكن المنطق الرياضى يعترض اعتراضًا مهمًا بقوله إن«غائية الكل» قد لايكون لها معنى إلاَّ إذا أمكن تجزئته إلى أجزائه أو مكوناته الأساسية التى لن يمكن فهم تصرفاتها أو أفعالها إلاَّ بتفسيرها تفسيرًا ميكانيكيًا (أى تفسيرها فى ضوء أسبابها ـ فلكى تفسر ما يحدث فى البورصة بوصفها «كلا مركبا» ولكى تدرك غايته .. ينبغى أن تكون قادرًا على فهم وتفسير قرارات مشترى وبائعى الأسهم، وهى قرارات لايمكن فهمها إلا فى ضوء دوافعها وأسبابها، لا مجرد غاياتها). وقد حسم هذا الخلاف النظرى فى مجال كل من: المنطق والرياضيات والمنهج التحليلى ؛ من خلال حل

«ميكانيكى» أو حل جاء من علم الميكانيكا، وذلك بفعل ابتكار آلات «المؤازرة»، أو «الدعم» الميكانيكى (مثل: فرامل السيرفو، أو أجهزة التصويب الآلى للمدافع.. إلخ) ؛ التى أكدت إمكانية التوفيق بين الغائية وبين السببية رياضيًا .

(٢٧٥) غريزة Instinct

منذ أرسطور عبورا بالقرون الوسطى وحتى عند العلماء المسلمين ثم الغربيين فى العصر الحديث، كانت «الغريزة» تدل - فى علم الأحياء (البيولوچى) غير البشرية والبشرية على السواء - على كل ما كان يظن أنه دافع كامن أصلى وفطرى لا يكتسب ولا يمكن تعديله فى «طبيعة» الكائن الحى، ويكون له رد فعل سلوكى شائع بين النوع الواحد أو بين مجموعة كبيرة من الأنواع الحية أو بينها جميعًا. ورغم أن علماء النفس البيولوچيين - السلوكيين فيما بعد - بدأوا منذ أواخر القرن التاسع عشر فى إضعاف هذا التصور، فإن علم النفس التحليلى بفروعه ساهم على العكس فى تدعيمه وخاصة فيما يتعلق بوجود تأثير غرائز الجنس والعدوان والحفاظ على الذات. ولكن مع تقدم علم التبيؤ (أو التكيف مع البيئة) بدأ وصف سلوك الحيوان يتضمن الجوانب من البيئة التى تفجر أو تطلق سلوكيات متميزة؛ وتبين علميًا أن لكل الأنواع بدائل معينة وإن كانت محدودة فى استجابتها لمواقف محددة كالتعرض لعدوان أو تهديد أو لمثير جنسى أو لإغراء.. وبينت الدراسات الحديثة أيضًا أن الحيوان «يكتسب» مهارات تجعله قادرًا على تكييف استجابته وتعديلها وفقًا لاختلافات الظروف، وعلى ذلك فقد كفت العلوم الإنسانية الحديثة (النفس والاجتماع والتاريخ... إلخ) عن الحديث عن «الغريزة» بشكل مطلق بمعناه القديم. وكان الكثيرون من علماء النفس والاجتماع مولعين فى مطلع القرن العشرين بوضع قوائم بأسماء الغرائز: فعد ماكدوجال مثلاً أكثر من اثنتى عشرة غريزة، وعد مع كل منها ما يصاحبها من انفعال.. ولكن هذا الاتجاه أخلى مكانه لدراسة عمليات التكيف مع البيئة ولعمليات الإدراك والتعلم ولإجراء التجارب المعملية حول ظروف اكتساب الخبرة بالبدائل السلوكية وردود الأفعال بما يلغى فكرة الغريزة الفطرية ويحل محلها مبدأ «الاحتياج والتلبية».

وفى الثلاثينيات من القرن العشرين بيّن علم الأنثروبولوچى أن «الطبيعة الإنسانية» أكثر تنوعًا وقابلية للتغير بكثير مما كان يعتقد من قبل حتى انتهت تماماً فكرة «الطبيعة الإنسانية» الجامدة والثابتة عبر كل العصور والبيئات والثقافات .(انظر: الطبع؛ الطبيعة؛ علم البيئة؛ علم البيئة الاجتماعية).

(٢٧٦) غموض Ambiguity

يشكو الكثيرون ـ فى هذا العصر ـ مما يسمونه الغموض فى الأدب الحديث وفى الفلسفة الحديثة وفى إبداعات فنون الرسم والنحت وأحيانًا فى الموسيقى نفسها. ولهذا «الغموض» أبعاد مهمة فى نظريات النقد وفلسفة الجمال المعاصرة. فمنذ أن كتب الناقد ويليام إمبسون كتابه الشهير: «سبعة أنماط من الغموض» ونشره عام ١٩٣٠ أصبحت مسألة «الغموض» إحدى قضايا الفكر والإبداع والنقد الحديثة وأصبحت مشكلة تبدو وكأنها بلا حل.. رغم أن إمبسون كان يسعى إلى حلها .

قامت نظرية إمبسون على القول بأن الأشياء ليست دائمًا ـ فى حقيقتها ـ مثلما تبدو فى الظاهر وأن الكلمات «توحى» بقدر ما تشير وتتضمن بقدر ما تكشف بحيث يمكن لكل من يعيد قراءتها إذا كانت عملاً أبيًا أن «يكتشف» دلالة جديدة أو معنى مختلفًا لم يكتشفه قارئ قبله. وأنواع إمبسون السبعة من الغموض تتلخص فى: إذا كان للشىء أكثر من تأثير واحد فى وقت واحد؛ إذا التقى أكثر من معنى واحد بشكل تبادلى عند مغزى واحد؛ إذا احتوى سياق العمل الأدبى على أكثر من معنى واحد دون أن تكون بين هذه المعانى علاقة واضحة؛ حينما يتضافر أكثر من معنى واحد لتوضيح شىء مختلف عنها جميعاً؛ حينما يضطرب سياق العمل الأدبى بسبب تأخر المؤلف نفسه فى اكتشاف معنى معين فاجأه أثناء التأليف أو لم يكن يقصد إليه من البداية؛ حينما تفرض التفاصيل نفسها على المؤلف فيضطر إلى حل تناقضاتها أو جمع تناثرها من خلال تفسير واحد مكتوب أو يترك أمره للقارئ ؛ وجود تناقض حاد بين تفاصيل العمل مما يؤكد أن المؤلف لم يكن واثقًا مما يريد قوله بالتحديد.

ولكن رغم هذه التحديدات القاطعة للغموض عند إمبسون فإن نقادًا قبله وبعده شاركوه فى بحث المشكلة وبوجه خاص من زاوية المعنى فى الفن، وعلاقته بالشكل من ناحية وبمفردات التعبير من ناحية أخرى، ولكن الغموض يظل قضية مهمة للثقافات الحديثة.. وغامضة.

(٢٧٧) فاعلية ـ فعلى Agency

يشير هذا المصطلح إلى دور «الفعل الإنسانى» و«فاعليته» سواء كان مصدر الفاعلية أو الفعل إنسانًا فردًا أو جماعة، فى توجيه مسار التاريخ أو التأثير «الفعال» فى هذا المسار. وترى النزعة الانسانية Humanism التى تطورت عن تيارات الفكر الحداثى، الليبرالى والعقلانى بعد القرن الثامن عشر.. أن الإنسان (فرداً أو جماعة) أو ما تسميه هذه النزعة: «الذات»، تراه ـ هذه النزعة ـ «كيانًا» موحدًا يصنع «ذاته» ويحدد بنفسه مصيره (مصيرها). ولذلك فإن الإنسانيين المحدثين (مثل كارل بوبر أو ألدوس هكسلى وغيرهما) يصفون «الفاعلية الإنسانية» بأنها قوة عاملة، لا تقيدها حدود أو قيود تقريبًا فى تشكيل حياة الإنسان الفرد، وفى تحديد المصير الاجتماعى العام للمجتمع ككل أو للتاريخ الإنسانى الشامل. واستند الإنسانيون فى تبرير ذلك الرأى إلى امتلاك الإنسان الوعى أى القدرة على معرفة قوانين ظواهر الطبيعة وحركة التاريخ وتكوين النفس الإنسانية ونموها، ثم القدرة على توظيف تلك المعرفة فى اتجاه ـ ولتحقيق ـ ما يحدده الوعى ـ أو الإرادة الإنسانية ـ من أهداف. وقد نشأ هذا المعنى لدى أصحاب النزعة «الإنسانية» من خلال تفاعل أفكار المدارس الفلسفية العقلانية (المثالية أو المادية) منذ ديكارت إلى كانط وهيجل ؛ والوضعية منذ توماس هوبز وجون لوك، والرومانتيكية (الثورية) منذ هردر وفيختة، وفلسفة العلم الوضعية منذ إرنست ماخ وهربرت سبنسر، غير أن التيار «الحتمى» الذى كانت الماركسية (المادية التاريخية) أبرز مدارسه رأى أن العوامل الاجتماعية (الثقافية والسياسية) والعوامل الاقتصادية (أدوات الإنتاج وقواه وعلاقاته) تمثل قيدًا على «فاعلية» الإنسان (الفرد أو الجماعة). ولماركس عبارة مشهورة: «يصنع البشر تاريخهم ولكنهم لا يصنعونه فى ظروف من صنعهم».. ومع ذلك فقد رأى ماركس

نفسه أيضاً (فى أحد تناقضاته المشهورة) أن الإنسان (الفرد أو الجماعة) يحرر نفسه (إرادته) من قيود «الضرورة» بواسطة المعرفة (العلم) والوعى (أى: تنظيم المعرفة وتوجيهها) .. و«الضرورة» بهذا المعنى هى القيود.. أو الحدود التى تفرضها الطبيعة أو يفرضها التاريخ (الذى لايصنعه الناس فى ظروف من صنعهم ـ فى مقولته الأولى ـ ولكنهم يستطيعون التحرر منه ومن الظروف التى فرضها عليهم بواسطة المعرفة والوعى، وفق مقولته الثانية).

وساعد هذا التناقض نقاد الماركسية التقليدية ـ خاصة ممن انتموا إلى البنيويين (مثل الماركسى المتجدد لويس ألتوسير) أو من أسسوا ما بعد البنيوية (مثل ميشيل فوكو) ـ ساعدهم على اكتشاف أن ماركس كان مثل تلامذة كانط وهيجل، يؤكد مبدأ «الفاعلية الإنسانية» ولكنه ـ فقط ـ «يؤجله» أو يؤجل فاعليته، فيجعلها رهينة بكل من المعرفة والوعى اللذين يكفلان انتصار الفاعلية على «الحتمية»، غير أن المفكر البريطانى الحداثى المعاصر ـ انتونى جيدينز يرى أن ميشيل فوكو كان أكثر تطرفًا من ماركس فى إلغائه الفاعلية الإنسانية تمامًا بقوله إن القوى المهيمنة على مسار التاريخ الإنسانى (الطبيعة ومحدودية قدرات الإنسان والقوى الاقتصادية السياسية والدوافع النفسية والعوامل/ الملامح الثقافية) تجعل من الإنسان «موضوعًا» خاضعًا وليس «ذاتا» فاعلة، بحيث تبدو الإنسانية محرومة من: «هيئة أركان تخطط لمسيرتها وتنفذ التخطيط»، وهو ما جاء فى كتابه «تاريخ الدافع الجنسى» عام ١٩٧٩؛ وقال جيدينز إن فوكو بهذا الشكل قد تصور تاريخاً (للإنسانية) دون أى ذات إنسانية فاعلة، «إنه تاريخ منزوع الفاعلية الإنسانية». (جيدينز فى: النظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع الحديث ـ كمبريدج ـ بوليتى بريس عام ١٩٨٧) .

ويقول بيتر بروكر فى: «النظرية الثقافية» ـ نيويورك ـ نشر آرنولد ـ ١٩٩٩ـ إن: «لا إنسانية ما بعد البنيوية» تقترب من معنى جملة مرجريت تاتشر الشهيرة: «لا يوجد شىء اسمه مجتمع».. وهى النظرة التى تخضع «الفاعلية الإنسانية» لقوى السوق وحدها... ومع ذلك ـ يضيف بروكر ـ إن ما بعد البنيوية تمكنت من هدم أسس الحتمية الماركسية ـ وتناقضاتها بشأن: «إعطاء الإنسانية توكيلاً عامًا لحزب يزعم أنه يمثل الأغلبية العامة ـ لكى يمارس فاعلية الإنسانية فى التاريخ»...

وذلك بقدر ما تمكنت مجتمعات بأسرها - خصوصًا فى العالم الثالث - من ممارسة «فاعليتها الإنسانية» ضد كل من الحتمية الماركسية (وأصحاب التوكيلات العامة عندها) و«حتمية» السوق وقوانينها المضطربة . (انظر: الفردية المنهجية؛ علوم الروح؛ العلوم الاجتماعية).

(٢٧٨) الفردية المنهجية Methodological Individualism

هى القول إن للأفراد (بوصفهم الجزئيات التى يتكون منها المجتمع) أو لأجزاء أى ظاهرة، إرادتهم المستقلة، وميولهم المؤثرة واختياراتهم الحرة، بعيدًا، وبصرف النظر عن إرادة «المجتمع» الذى يتكون منهم، وميوله واختياراته ؛ ثم هى - بعد هذا القول - بناء كل تصور فكرى على أساس هذا القول نفسه، بناء منهجيًا. وينبغى أو لا يمكن أن نتحدث وندرك أبعاد هذا المصطلح البالغ الأهمية من المصطلحات التى حددت المنظور العلمى لكل العلوم الاجتماعية الحديثة (من علم النفس إلى علم التاريخ والسياسة) ... دون أن نتحدث عن المصطلح المقابل أو المعاكس: الكلية المنهجية أو: Methodological Holism الذى يقول إن «الكل» هو الذى يقرر للأجزاء، لا العكس. فالمصطلحان يحددان الاختلاف الأساسى بين المنظورين الرئيسيين لتلك العلوم الاجتماعية،وهو الاختلاف الذى يتضح من خلال الإجابة عن أسئلة من نوع: هل من الضرورى أو حتى من المجدى علميًا، أن نذكر وأن نضع فى اعتبارنا ماللأفراد - بوصفهم أفرادًا يستقل كل منهم عن الجماعة التى ينتمى إليها - من عقائد واتجاهات وميول وقرارات وأفعال، فى سعينا لتوصيف وتفسير الظواهر الاجتماعية أو الأقتصادية أو السياسية؟ أم هل من الضرورى أن نفترض وجود «كليات اجتماعية» مثل العائلات أو الطبقات أو المؤسسات ومثل الشعائر والتقاليد ذات الأهداف أو الوظائف أو القدرات على إشباع حاجات معينة للمجتمع ككل - أو لقطاعات كبيرة من المجتمع وأن نفترض أن «الكليات الاجتماعية» يمكن أن تكون سببًا لما يحدث لكل من المجتمع والأفراد؟ أم أن كل ذكر لمثل هذه « الكليات » إنما يشير فى النهاية إلى أشخاص «أفراد» بذواتهم فى المجتمع المعنى؛ فمثلاً: هل يمكن القول إن للمجتمع عقلاً خاصًا به -

إرجاعها بالتحليل إلى فرضيات أخرى وبذلك.. تكون الفرضيات الأولى (التى يتم تحليلها)، ليست سوى «اختصارات» للفرضيات الجديدة (التى توصل التحليل إليها)، وإنها يمكن الاستغناء عنها، أما الفرضيات التى يتوصل التحليل إليها، وينتهى بها؛ فتكشف عن البناء الفعلى للوقائع؛ مما يؤكد - إذا تحقق هذا الكشف - صدق الفرضيات النهائية ذاتها، وهى الفرضيات التى وصفها راسل بأنها «الفرضيات الذرية»؛ بمعنى أنها الفرضيات «الأولية»؛ التى لا يمكن تحليلها إلى فرضيات أسبق منها مثل «الذرة» التى كان يعتقد قديمًا، أنها لا يمكن تفتيتها، وأنها المكون الأولى الأساسى للمادة.

أما فيتجنشتاين (حينما كان يتبنى منهج المنطقية الذرية)، فكان يصف الفرضيات الذرية بأنها فرضيات «أولية»، وبأنها «مفردة وتأكيدية وقاطعة» وتصور بشكل مباشر «الوقائع» التى تؤكد صحتها.

أما الفرضيات غير الذرية القابلة للتجزئة والتحليل، فإنها تخفى الوقائع أو «التفاصيل» (ومن هنا.. فإن المنطقية الذرية ارتبطت باتجاه كامل فى فلسفة العلم، يؤمن بضرورة الاعتماد على معرفة الجزئيات لبناء معرفة كلية، فى مقابل اتجاه آخر - كالفلسفة الماركسية).. فالتحليل ـ إذًا ـ يهدف إلى أن يكشف عن البناء الحقيقى للعالم باستعراض كل فرضية «صادقة»؛ أو ذات مغزى من أى نوع بوصفها «فرضية ذرية» أو «منظومة» مكونة من الفرضيات الذرية، حيث لا تواجه إلا الكلمات، التى لا يمكن تحليلها أو تجزئتها.

(٣٦٣) المنظور المنهجى Paradigm

والمقصود هنا: المنظور المنهجى فى البحث - وللبحث العلمى فى أى فرع من فروع العلم. وحينما استخدم توماس كون هذا المصطلح فى كتابه المهم «بنية الثورات العلمية» عام ١٩٦٢، وأعطاه مكانًا أساسيًا فى «بناء» نظريته عن هذه الثورات، فإنه فى الحقيقة كان يستعير المصطلح نفسه من علوم اللغة حيث لم يكن لهذا المصطلح مكانة فلسفية كبرى، حينما لم يكن يدل إلا على المثال أو

الأنموذج أو ترتيب الاشتقاقات الصرفية لكل جذر لغوى. ولكن لأهمية دور هذا المصطلح فى نظرية كون عن بناء الثورة العلمية - وهو الموضوع الرئيسى الذى شغل معظم فلاسفة الغرب الرئيسيين فى القرن العشرين من زواياه المختلفة، فقد أصبح لهذا المصطلح مكان بارز حقًا فى الفكر الفلسفى المعاصر، سواء تناول العلوم الطبيعية أو العلوم الاجتماعية (أو الإنسانية)، وذلك رغم أن استخدام كون لهذا المصطلح كان بالغ الغموض والتشتت. ويقول أنتونى جيدينز فى القاموس الجديد لعلم الاجتماع: إن أحد النقاد أحصى اثنين وعشرين معنى مختلفا لهذا المصطلح فى كتاب كون. لكن المعنى العام الذى ورد عنده يمكن تلخيصه بأنه: «النظام المحدد لمجموعة المفاهيم والفرضيات التى يستند إليها الباحث فى توجيه بحثه والحفاظ على اتجاهه فى إطار مجال معرفى بعينه»: ومن هنا جاء تفضيلنا لترجمته إلى «المنظور» بدلاً من: الأنموذج الإرشادى. وهى من ترجمة شوقى جلال لكتاب كون. ويقول كون: إن هذا المنظور ينشأ من خلال ترابط مجموعة من المنجزات العلمية المختبرة والمعترف بها عالميًا، التى تستطيع لمرحلة معينة من مراحل التطور العلمى أن تساعد على طرح المشاكل العلمية النموذجية والحلول النموذجية أمام المتخصصين فى مجال بعينه.

لكن كون طرح هذا المفهوم (العام) للمنظور المنهجى على أساس أن العلوم الطبيعية وحدها - ومعها الرياضيات والهندسة النظرية - هى التى حققت منجزات معترف بها ومختبرة، ولذلك فإنها وحدها التى يمكن أن يكون لها منظور تاريخى منهجى قائم على منجزاتها المحققة هذه. أما العلوم الاجتماعية والإنسانيات فإنها لم تحقق مثل تلك المنجزات فى رأيه، ولاتزال المعارك دائرة حول دقة وصحة قضاياها وفرضياتها الأساسية؛ لذلك فإنها لاتزال عند كون فى مرحلة أو فى حالة ما قبل «تكوين» المنظور المنهجى. لكن عالم الاجتماع روبرت ميرتون كان قد سبق كون إلى استخدام المصطلح نفسه لتعريف أية مجموعة من المفاهيم والفرضيات (بصرف النظر عن اختبارها عمليًا) يسترشد بها البحث العلمى ويحدد بها ـ ذاتيًا وموضوعيًا ـ مجاله وموضوعه ومن هذا التعريف جاءت ترجمة المصطلح إلى: الأنموذج الإرشادى، البعيدة عن تعريف توماس كون.

(٣٦٤) منظومة System

أصبح هذا المصطلح الحديث نسبيًا ـ بوصفه مصطلحًا فكريًا وعلميًا ومنهجيا رغم قدم الكلمة ذاتها بالطبع ـ واحدا من أكثر المصطلحات شيوعًا فى الفكر الحديث بكل تخصصاته تقريبًا، من الهندسة المعمارية أو الميكانيكية إلى الديناميكا والعلوم النووية إلى علم الإدارة والاقتصاد، إلى علوم اللغة والتاريخ والأدب والنفس... إلخ.. إلخ... إن المنظومة ببساطة، على حد تعريف كريستوفر ستراتشى الأستاذ الراحل للرياضيات والمنطق وعلوم الحاسب الآلى فى أوكسفورد، هى: مجموعة من العناصر ذات العلاقات فيما بينها التى تنتظم بهدف محدد. وثمة علوم حديثة تدرس طبيعة تركيب وآليات عمل الكائنات الحية والآلات باعتبارها «منظومات» كعلم السيبرناطيقا، والنظرية العامة للمنظومات (انظر). أما المعالجة ـ أو النظرة ـ المنظومية، فهى المعالجة المنهجية لدراسة المنظومات الطبيعية أو الاجتماعية، حيث يمكن تحقيق الفهم المتكامل للظواهر ـ أو للمواقف – ذات التكوين المركب المعقد المتعدد السطوح والروابط والأصول والفروع (كالثقافة مثلا او المجتمعات أو الطبقات، والفئات أو الجيوش، أو مجموعات الآلات والعمال فى مصنع.. إلخ). إنه منهج يتيح أداة فعالة لتكوين المفاهيم النظرية ـ الذهنية عن «حقائق» التحرك، والتغير الماديين، حيث يتعامل المنهج ـ ولا يتعامل إلا مع ـ كل جوانب الظاهرة المطلوب دراستها وتقييمها والتخطيط لها مستقبلا. وقد يحتاج المنهج المنظومى إلى الاستعانة بدراسة تشغيل ـ أو حركية ـ الظاهرة المدروسة، إن كانت ظاهرة غير ثابتة، ديناميكية ـ تتأثر بالزمن أو بالظروف بسرعة كافية. وقد بدأ تطور هذا المنهج منذ أوائل ستينيات القرن العشرين على أيدى عدد من علماء الإدارة والتخطيط ومهندسى المعمار والرياضيات، تأثروا جميعًا بالمنظور الرياضى البنيوى – المتأثر بدوره بفلسفات كلية وعلمية سابقة، منهم البريطانى فوستر عالم التخطيط الصناعى والعمرانى، والأمريكى تشيرشمان عالم الرياضيات والحاسب الآلى والمجرى الأمريكى لازلو الفيلسوف والمنطقى الرياضى، والأمريكى كيلر ولودفيج برتالانفى الأمريكى النمساوى الأصل، الذى يرجع إليه فضل صياغة النظرية

العام للمنظومات (١٩٦٨ - ١٩٧٢). وقد بين ستراتشى - الذى أسهم فى تطوير المنهج مساهمة كبرى فى كتاب بعنوان «التطبيق العام لمنهج المنظومة وآلياته» عام ١٩٧١، بين زاوية مهمة، هى أن تطبيق المنهج فى دراسة ظواهر عديدة (من الأعاصير إلى نظم التعليم أو الحكم المحلى) يحتاج إلى تحديد لكل ظاهرة على حدة باعتبارها منظومة، وتحديد علاقات الظاهرة بما يرتبط بها من ظواهر، باعتبار أن مجموعة الظواهر المترابطة منظومة أشمل، ولذلك فإن التطبيق يبدأ بتحديد حدود عامة للظاهرة - عند أضعف نقاط التقائها بظاهرة أخرى، وبتحديد هدف دراسة الظاهرة، أو المنظومة المدروسة وغرضه. وتحديد مستوى التجريد العلمى الذى سيستخدم فى الدراسة، والإعداد لمواجهة احتمال إظهار «منظومات فرعية» أو ثانوية، داخل المنظومة الرئيسية المدروسة. وقد تتخذ المنظومات الداخلية شكلاً رأسيًا، أو أفقيًا، أو قد تكون مجرد ثمار ناتجة من تشغيل أو حركية بعينها للمنظومة المدروسة (انظر: نظرية المنظومات).

(٣٦٥) منهج المحاكاة Simulation

أحد أهم المناهج الحديثة للبحوث التطبيقية، التى تجرى فى إطار «نظرية الاحتمالات» إما بالنسبة لظاهرة واقعية أو فعلية، أو لظاهرة محتملة، أو من أجل التنبؤ بما سيكون عليه حال ظاهرة بعينها فى حالة قيام ظروف جديدة (محتملة الآن، أو غير محتملة، لكن متوقعة أو يستحسن الاستعداد لها). كما يستخدم منهج المحاكاة لمقارنة «أنموذج» عشوائى، أو منطقى يوضع من وحى التتابع الزمنى لأحوال الظاهرة المدروسة، مقارنته بالحقيقة الفعلية ـ أو القائمة فعلاً ـ للظاهرة موضع الدراسة. وقد أطلقت الدراسات السياسية والاستراتيجية والاقتصادية (ثم الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ الثقافية ـ أخيرًا) على تطبيقات منهج المحاكاة اسم «سيناريو»، حيث يوضع «الأنموذج» الذى يحاكى الظاهرة المدروسة (مثل الزعيم المطلوب دراسة تفكيره وأسلوبه فى اتخاذ القرار وإدارة الأزمات أو موقف دولى قائم أو محتمل، أو مكونات مجتمع بعينه مطلوب توجيهه فى طريق بذاته، أو ظاهرة اقتصادية أو سياسية ـ استراتيجية كبرى ـ كقضايا

البترول، أو النقد والعملات.. إلخ»)، ويبدأ منهج المحاكاة ككل مناهج البحث (أو الدراسة) بجمع البيانات أو المعلومات الممكنة عن الظاهرة، القائمة، أو وضع نماذج للبيانات عن الظاهرة المحتملة واختبار واقعيتها - حتى لو كانت بيانات عشوائية. ويبنى النموذج الذى يحاكى الظاهرة وفقا للبيانات المقسمة إلى مجموعات تختص كل منها بجانب، أو بحالة، أو بمرحلة من جوانب الظاهرة أو تحولاتها المحتملة فى المراحل المتوقعة. والحقيقة أن تطور منهج المحاكاة خصوصا فى تطبيقاته فى مجالات دراسة تحولات البيئة، واحتمالات ما يواجهه الطيارون، ورحلات الفضاء والأزمات - أو الظواهر - الاقتصادية الاستراتيجية... إلخ... الحقيقة أن تطور هذا المنهج استفاد كثيرًا من تطور تطبيقات علوم المعلومات والمعلوماتية Informatics فى استخدامات عديدة للحاسب الآلى من ناحية، كما استفاد من تطبيقات منهج دراسة التحولات الزمنية Stochastic شبه العشوائية، ومن التطور فى تطبيق نظرية الاحتمالات. وفى كل الأحوال فإن هذا المنهج – منهج المحاكاة – يعد أحد أخطر المناهج البحثية المرتبطة بتطور مفهوم المنظومة system فى الدراسات العلمية الحديثة، وهو المفهوم الذى يربط ويكشف الارتباط بين الظاهرة المعينة، والظواهر الأخرى، وبين الأجزاء الداخلية - وتحولاتها جميعا - للظاهرة المدروسة (انظر:منظوت).

(٣٦٦) منهجية Methodology

لهذا المصطلح أوجه عديدة، لكن معناه الرئيسى هو إفادته من الطريقة التى يستخدمها نظام فكرى أو علمى ما فى جمع مادته المعرفية - أو معلوماته - واستخدامه لها. لكن مصطلح «المنهج» له أيضًا معناه الفلسفى - إلى جانب المعنى التكنيكى السابق – حيث يشير إلى التقييم الفلسفى لأساليب البحث التى يتبعها النظام الفكرى أو العلمى المعين (أى التى يتبعها مذهب فلسفى أو علم بعينه). إن المثاليين والماديين على السواء قد يستخدمون أساليب واحدة فى جمع معلوماتهم عن أية ظاهرة، وهنا يتطابق المعنى التكنيكى للمنهج، لكنهم يختلفون فى «منهج» استخدامهم لهذه المعلومات - وهنا تتباين - أو يتضح تباين المعانى الفلسفية

لمصطلح «المنهجية». ورغم ذلك فمنذ تطورت نظرية المعرفة أصبحت المنهجية جزءا من هذه النظرية فى الفلسفة الكلاسيكية (القرنين ١٨، ١٩)، ويعد كتاب جون ستيوارت ميل «النسق المنطقى» عام ١٨٩٨، مثالاً نموذجيًا لذلك. وقد شارك الفلاسفة والمناطقة المسلمون فى إرساء هذا المعنى، منذ أكد الإمام الشافعى أن «القياس» هو منهج التوصل إلى حكم صحيح، ثم استخدم ابن سينا مصطلح المنهج فى كتاب «الشفاء» متتبعًا خطوات أرسطو فى الفصل بين ما هو حسى منظور وطبيعى وبين ما يقع وراء الحواس (ما وراء الطبيعة)، وفى الفصل بين نهج التعرف على كل منهما، ثم الجمع بين نهج التيقن ـ أو الطريق المنطقى للوصول إلى اليقين ـ بشأنهما معًا. وفى ذلك اتفق معه كل من ابن رشد حتى الغزالى على خلافهما فى كل شىء عدا ذلك. لكن فلسفة القرن التاسع عشر ـ ومع تطور مناهج البحث العلمى وزيادة تخصص العلوم وظهور فلسفة العلم ـ أضافت تحديدات لجزئيات وتطورات المنهجية: الاستقراء والاستدلال (مستفيدة بمصطلحات أرسطو المنطقية ولكن مع تغيير معانيها)، ومبدأ القانون فى الطبيعة والسببية والتجريب والتعميم والتصنيف.. إلخ.. وفى القرن العشرين ومع تطور «التداخل بين النظم العلمية» أى بين العلوم المختلفة سواء فى العلوم الطبيعية أو الإنسانيات، ظل المعنى التكنيكى للمنهج قائمًا. لكن معناه الفلسفى اقترب من معنى «النظرية»، حيث يشير إلى بناء فكرى عام، يشمل فى إطاره جزئيات ـ أو مجالات ـ معرفية متعددة، أى حيث يكون «المنهج» هو التوجه ـ أو الإطار ـ الفكرى للنظام العلمى المعين وهو أيضًا الالتزام بالطرق التكنيكية المؤدية إلى حقيقة موضوعية جزئية أو شاملة.

(٣٦٧) مهرجان «احتفال» Carnival

استحدث المفكر الروسى (السوفيتى) المعاصر ميخائيل باختين البناء النظرى النقدى حول فكرة «المهرجان» أو الاحتفالية الشعبية Carnivalesque فى إطار دراسته المشهورة عن أعمال كل من الكاتب الروائى الروسى العظيم دستويفسكى فى كتابه: مشاكل شاعرية دستويفسكى – عام ١٩٢٩، وعن الكاتب الروائى

الفرنسى الساخر الكبير من القرن السابع عشر فرانسوا رابليه، صاحب مجموعة الروايات الانتقادية والخيالية التهكمية الساخرة «جارجانتوا وبانتا جوريل»، وذلك فى كتاب باختين: رابليه وعالمه (ترجم الكتاب الأول على يد سى إيمرسون ونشرته دار جامعة مينيسوتا عام ١٩٦٣؛ وترجم الكتاب الثانى هـ. إيزووسكى ـ ونشرته دار جامعة إنديانا فى بلومينجتون). واستمد باختين فكرته الرئيسية من بحثه فى الممارسات التلقائية (شبه الاحترافية لكنها ذات طبيعة عشوائية تمامًا) التى كانت الناس تقوم بها فى احتفاليات القرون الوسطى (فى مواسم الزراعة والحصاد وتحولات الفصول وأعياد القديسين والمناسبات الوطنية أو الدينية العديدة)، حيث كانت «التقاليد» غير المكتوبة تسمح بالخروج عن التقاليد العادية المرعية فيستمتعون بعطلة لا يعملون أثناءها، وينطلقون فى حالة من العربدة يأكلون ويشربون ويرقصون بإسراف (وقد لا ينامون عدة أيام).. ويسخرون أساسًا من المتسلطين عليهم: رجال الكنيسة والنبلاء (يشبه هذا فى حدود معينة ما وصفه المؤرخون المصريون المسلمون فى العصور الوسطى كالمقريزى وابن إياس والمسعودى عن انطلاق أهل مصر فى مناسبات معينة كوفاء النيل، وشم النسيم، والأعياد الدينية أحيانا، من خروج بالمراكب فى بولاق و«الخليج»، وبركة الأزبكية بعد ذلك وبركة الفيل وغيرها، وفى متنزهات شبرا وإمبابة وبولاق؛ وما يصفه المؤرخون من أنواع المرح والقصف وحتى الخروج على الآداب والتقاليد المرعية آنذاك.. إلخ مما هو معروف فى المهرجانات الاحتفالية فى جميع الثقافات تقريبًا).. وقال باختين إن الروح «الاحتفالية» تقلب العالم رأسًا على عقب ويمكن اعتبارها: «تمردًا تمثيليًا على الأوضاع القائمة من جانب العناصر الدنيا الذين ينغمسون فى لحظة التمرد فى ملذات الجسد من طعام وشراب وغيرها. وهى تجاوزات «مؤقتة» تنفس عن الكبت المستقر العادى؛ وتتحدى زخارف أو «مكياج» «المجتمع المهذب» وأقنعته التى يخفى بها وحشيته وعدم منطقيته». ويقول باختين إن رابليه استعار هذا المزاج أو الأسلوب ليكون إطارا شكليا للتهكم الأدبى؛ وحدد باختين عدة ملامح – وأدوات – لما دعاه بـ : «نزع التيجان» عن رءوس النبلاء والنبالة والكهنوت لتحقيق هدف ذلك الأسلوب، وهذه الأدوات هى: «السلوك الغريب الخارج عن المألوف، والتنكيت؛ والمضاهاة

السخرة أو البارودى، وإبدال الدنيوى بالمقدس، والهبوط بالمحترم إلى مستوى الحقير.... إلخ (يذكرنا كل هذا بما ذكره لنا الدارسون عن كتاب.. «هز القحوف» من القرن الثامن عشر فى مصر، وعن تراث القره قوز وخيال الظل من فنون التمثيل أو التشخيص الفكاهية الانتقادية وعن تراث الأدباتية الذين اشتهر منهم عبدالله النديم حتى إنه أسس مجلة انتقادية فكاهية سماها «التنكيت والتبكيت»، فضلاً عن تراث لا نهاية له من النكت أو الفكاهات الشعبية لا يكف عن التوالد والتجدد، يجمع الدارسون على أنها كانت تمثل الأداة الرئيسية للتعبير الانتقادى وللتنفيس عن الكبت الاجتماعى فى وقت واحد).

ومع انتشار أفكار باختين النظرية فى تحليل أعمال كتاب اشتهروا بنزعات تهكمية (مثل ثرفانتس فى أسبانيا وديكنز فى بريطانيا وشتاينبيك فى الولايات المتحدة حتى ماركيز فى كولومبيا وأمريكا اللاتينية. فإن «الآداب الشعبية» التقليدية التى استهدفها باختين فى الأصل تضاءل وجودها كما تضاءل استلهامها إلى حد كبير فى الأعمال الأدبية، لذلك ركز النقاد توظيفهم لهذه الأفكار على أعمال سينمائية ومسلسلات تليفزيونية بعينها، أصبحت تمثل «الثقافة الشعبية» فى عصرنا (مثل مسلسل «بوابة النجوم»؛ «ستارجيت» الشهير والقائم على فكرة وجود جنس استعمارى شاذ التكوين ورهيب القوة يسود جميع كواكب المجرة، وهو من سلالة أولى آلهة مصر الفرعونية - رع وسخمت وست.. إلخ، الذين طردهم المصريون القدماء وانتصروا عليهم فراحوا يستعمرون الكواكب الأخرى ويستعدون لاستعمار الأرض من جديد...إلخ ومثال أفلام القراصنة والكراتيه ورعاة البقر وعصابات المافيا، وفرسان القرون الوسطى، والخيال العلمى عن الوحوش العائدة من الحفريات أو القادمة من الفضاء.. أو عن العائلات فاحشة الثراء ومخازيها أو عن مؤامرات القصور... إلخ).

غير أن نقاد هذا الاتجاه الذى يستخدم أفكار باختين لتفسير (أو حتى لتبرير) مثل هذه الأعمال، يقولون إن هذا الاستخدام لأفكار باختين يبعدها تمامًا عن مضمونها ودلالتها، بحيث تصبح: «دالا بدون دلالة».. وأصبحت «الحالة الاحتفالية» ضحية للتشويه النقدى التطبيقى بدلاً من أن تكون رائدة له، ومع

ذلك فإن الأفكار ذاتها لاتزال أداة قادرة على سبر أغوار مناطق بعينها من الآداب والفنون المعاصرة وإبداعاتها رغم ندرتها، وكشف هدفها وسبب قوة تأثيرها، مثل أفلام فيللينى أو كيروساوا أو داود عبد السيد أو وائل إحسان ومثل روايات نجيب محفوظ الشبيهة بالسير الشعبية أو أشعار صلاح جاهين، أو الكشف عن مكان هذه الأعمال وبعدها عن حقيقة روح الاحتفالية الشعبية التى تتميز بقربها من «روح التاريخ» (انظر: مسرح احتفالى)

(٣٦٨) مواجهة Confrontation

رغم أن الكلمة على مستوى الدلالة المعجمية - أو المعنى المباشر، تعنى تقابل شيئين وجهًا لوجه - مقابلة تنافسية أو صراعية ومباشرة، فإن علماء الاستراتيجية «السياسية» منحوها أبعادًا نبعت من تحليل المواقف السياسية المركبة فى حالة تصادم مصالح ورغبات وإرادات دولتين أو مجموعتين من الدول. والحقيقة أن أول من استخدم هذه الكلمة استخدامًا اصطلاحيًا كان الرئيس الأندونيسى السابق سوكارنو، أوائل ستينات القرن الماضى فى أثناء الصراع المتصاعد أيامها بين أندونيسيا وماليزيا. وقام علماء الاستراتيجية المعاصرون بتحليل الدلالة الاصطلاحية التى كان سوكارنو - كسياسى واستراتيجى مخضرم - يقصدها. والمصطلح فى هذه الحالة يعنى: الصراع الدولى الذى يمكن فيه، أو فى بعض مراحله الأولية تجنب الالتحام العسكرى أو الصراع المسلح المباشر، حيث تستخدم وسائل التخريب والدعاية والغارات الجزئية فى شكل هجمات العصابات، بالإضافة إلى إثارة واستخدام المخاوف من تأثير الصراعات الدولية الأكبر وتأثير مصالح الحلفاء الأقوياء للدولة الخصم على مصالحها هى نفسها، حتى يتم إقناعهم (أى إقناع هؤلاء الحلفاء للخصم) بالتدخل لديه وإقناعه باللجوء للحلول الدبلوماسية. وبشكل عام، فإن «المواجهة» تعنى حالة الصراع الدولى فيما قبل مرحلة إعلان الحرب أو انفجار الأعمال العسكرية الشاملة. ومع ذلك فقد اتسع نطاق استخدام هذا المصطلح فى الأدبيات السياسية والاجتماعية والإعلامية، وأصبحت تعنى، إما الصراع المكشوف بشكل عام بين

أى طرفين أو قوتين ـ على نطاق دولى أو داخل مجتمع دولة واحدة، وإما الطرح الصريح لإشكالية بعينها مما يقتضى «مواجهة» المسئولين عن الإشكالية ـ سواء كانوا أفرادا أم مؤسسات ـ أيضًا على صعيد دولى أو داخلى.

(٣٦٩) نزع الإنسانية Dehumanization

رغم أن مؤرخى الفلسفة الاجتماعية الحديثة ينسبون إلى كارل ماركس، أنه أول من استخدم هذا المصطلح (فى الألمانية Entmenschung) فى التدليل على معنى إنكار، أو إلغاء حرية الأنشطة ذات الطبيعة الإنسانية الخاصة، كالتفكير والحب والعمل والإبداع، وإرجاع هذا الإلغاء أو الإنكار إلى القيود الاجتماعية والأيديولوجية والأخلاقية، التى تحول النشاط الإنسانى إلى مجرد «رد فعل» محكوم بأسبابه الخارجية عن إرادة الإنسان، وعن حرية اختياره العقلى... رغم ذلك فإنه يمكننا إرجاع هذا المعنى نفسه إلى إشارات مفكرين سابقين على ماركس بكثير.

لقد تحدث شيشيرون الرومانى عن معنى «الحب القهرى» فى تحليله لعلاقة العبيد فى روما بسادتهم، وتحدث البيرونى عن ظاهرة «عبودية الإنسان لما يصنعه» فى حديثه عن الوثنية الهندية وإرجاعه الوثنية إلى «سلب الناس عقولهم وتحريم التفكير واختيار الحق عليهم».. وتحدث ابن خلدون - عن سيادة الأشياء من عقار أو مال أو أوهام مغلوطة، على عقول أهل البداوة أو الحضر؛ حين «تعم السخرة فيضيع ويغيب اليقين».. وكان توماس الأكوينى هو من مهد لفكرة فيكو عن «الأفكار المقيدة والأخلاق المغلولة»، التى لا تكون إبداعًا، بل ترديدًا لما يمليه «كيان غير إنسانى»، ولا تكون اختيارًا، وإنما تسليم بما اختاره الكيان نفسه.

ويوضح بيتر لوينر فى كتاب مهم عن تاريخ الاغتراب.. أن «نزع الإنسانية» يعنى إنكار أو إلغاء حرية النشاط الإنسانى فى التفكير أو الحب أو العمل أو الإبداع، غالبًا ما يكون: «اغترابًا يختاره الإنسان»، ويفرضه على نفسه، بإخضاعه نفسه لكيانات «أضخم من الإنسان نفسه»، لكنها من إنتاج أو من صنع المجتمع الإنسانى.

ورغم أن ماركس استخدم المصطلح الجديد (مقابل «السخرة» الذى استخدمه ابن خلدون أو العبودية الذى استخدمه البيرونى) باعتبار أن نزع الإنسانية جزء أساسى من ظاهرة الاغتراب العام لعمل الإنسان، فى إطار نظام اجتماعى بعينه، حيث يضطر الإنسان للعمل لمجرد أن يكسب عيشه، بدلاً من أن يعمل لكى يحقق ذاته أو لكى يظهر ويطور شخصيته وحساسيته، رغم ذلك... فإن علم الاجتماع الحديث يربط بين «نزع الإنسانية»، وبين أنواع النشاطات الشبيهة بالعمل فى «خطوط الإنتاج»، حيث يكرر الإنسان التصرفات نفسها، دون تفكير كالاستجابة أو الأفعال المنعكسة الشرطية، وبشكل ميكانيكى؛ حيث تهبط مظاهر الوجود الإنسانى، إلى مستوى وجود الآلات أو أجزائها.

(٣٧٠) النزعة الإصلاحية Reformism

هى الاتجاه السياسى إلى تحقيق الإصلاح الاجتماعى والاقتصادى على مراحل تدريجية ومن خلال مؤسسات قانونية مستقرة يجمع المجتمع على أشكال وأساليب قيامها بالتشريع وبتوجيه المجتمع نفسه. وهى تقابل - فى التاريخ الاجتماعى - السياسى، النزعة الثورية التى تميل إلى تحقيق أهداف الإصلاح بأسلوب التغيير الثورية والعنف. وقد طبق مفهوم هذا المصطلح أساسًا على الحركة الاشتراكية الأوروبية منذ أواخر القرن التاسع عشر، حين انسلخت مجموعة من قادة الدولية الاشتراكية الأولى - التى كان ماركس أحد مؤسسيها - رافضين الدعوة إلى الثورة الطبقية ومفاهيمها، مفضلين أسلوب العمل على التحويل التدريجى لمؤسسات وتشريعات المجتمع والعلاقات بين فئاته أو طوائفه بالوسائل الديموقراطية. وفى تاريخ المذاهب الاشتراكية الأوروبية عرفت حركات الإصلاح الفرنسية والاقتصاديين الروس والمراجعين الألمان الذين تصارعوا مع الحركة التى اتبعت أفكار ماركس حرفيا أو دفعتها لخدمة فكرة الثورة ـ وعندما أسس لينين الدولية الشيوعية بعد الثورة البلشفية الروسية، اكتمل انقسام الحركة العمالية الأوروبية بين الثوريين والتطوريين ـ أو الإصلاحيين، وهو انقسام كان محوره النظرى هو الخلاف بين المؤمنين بالوسائل الديموقراطية ـ وبين

الماركسيين اللينينيين. والتطوريون هم من أسسوا فيما بعد الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية فى القارة الأوروبية، أما فى بريطانيا ـ فإن حزب العمال نشأ وتطور من خلال الجمعية الفابيانية Fabian ـ نسبة إلى اسم قائد رومانى كان يفضل استراتيجية تحقيق أهدافه على مراحل وليس بالمواجهات الحاسمة. ولكن الحركة الإصلاحية التطورية نفسها انقسمت بعد ذلك إلى نزعتين: اشتراكية يسارية، واشتراكية ديموقراطية معتدلة، وتتركز خلافاتهما فكريًا حول مدى دور الدولة فى الاقتصاد القومى ـ توجيها وإدارة وملكية، وحول علاقاتها بمؤسسة التعليم والإعلام، والموقف من حقوق المرأة والطفل... إلخ.

(٣٧١) نزعة الازدهار والنضج Acmeism

وقد ترجمها أحد النقاد إلى «الذروة»، وهى إحدى نزعات، أو تيارات الحداثة فى الشعر الروسى فى أوائل القرن العشرين، التى تطورت عن التيار الرمزى، وكرد فعل مضاد لما فى الرمزية من نزوع إلى الغيبية، والإسراف فى «المراوغة» اللفظية التى تؤدى إلى ابتعاد المعنى أو الدلالة عن اللفظ. وأخذت الحركة اسمها من كلمة Acme اليونانية القديمة، التى تعنى ـ حرفيًا ـ أقصى أو ذروة؛ بمعنى أقصى ارتفاع الشيء أو قمة الازدهار أو ذروة عملية النضج. وقد أراد شعراء هذه الحركة أن يستعيدوا إلى لغة الشعر، الدقة والقدرة على استحضار الدلالة المباشرة، قائلين: إن الإعجاب بالوردة يجب أن يكون بدافع من الإحساس المباشر بجمال الوردة، وليس لأنها رمز للنقاء مثلاً، أو حتى باعتبارها رمزًا للجمال نفسه. وقد تضمنت أشعارهم استخدام الصياغات الشعرية العتيقة فى الشعر اليونانى والبيزنطى والشعبى القديم؛ إضافة إلى المفردات والصياغات العامية العادية.

تكونت أول مجموعة من شعراء الازدهار والنضج عام ١٩١٢، فى سان بطرسبرج، باسم «نقابة الشعراء» وعلى رأسها جوميليف ـ أكبر من كتبوا فى نظرية الشعر من زاوية نظر الحركة ـ وآنا أخماتوفا وماندلشتام، وأصدروا مجلة باسم «أبو للون» فيما بين ١٩٠٩ و ١٩١٧، لكن السلطة السوفيتية بدأت تطارد

شعراء الحركة منذ ١٩٢٥، ودمغتهم صحفها بأنهم «انحلاليون»، و«فرديون» ،يدعون لانحلال الثقافة، ويمجدون الفردية فى مقابل جماعية «الروح الثورية». وأعدم جوميليف عام ١٩٢٠ بتهمة الاشتراك فى مؤامرة معادية للثورة، وأرسل ماندلشتام إلى أحد معسكرات الاعتقال والعمل فى سيبريا؛ حيث مات عام ١٩٣٦(أيام محاكمات المثقفين، التى قادها وزير داخلية ستالين الأول ييجوف Yezhov، التى استمرت من سبتمبر ١٩٣٦ إلى ديسمبر ١٩٣٩، وقتل أثناءها نحو سبعة ملايين من المثقفين وأعضاء الحزب الأوائل). أما آنا أخماتوفا.. فقد لزمت الصمت، لكنها ظهرت بأشعار وطنية خلال فترة الحرب العالمية الثانية، ثم تعرضت لنقد عنيف ألزمها الصمت منذ عام ١٩٤٦، أيام سيطرة جدانوف الذى سعى إلى وضع كل المثقفين السوفيت تحت سيطرة الحزب الشيوعى، وكان مسئولا عن الشئون الأيديولوجية فى اللجنة المركزية، لكنها عادت للنشر فى مرحلة «الهدوء» الأولى ونشرت عدة مجموعات من الشعر.

(٣٧٢) نزعة التحلل والفساد Degenerationism

هى النزعة القائلة إن كل عصر هو خطوة نحو التحلل والفساد هبوطًا من عصر ذهبى قديم. وهى نزعة عرفت منذ القدم فى الأساطير كما فى بعض التصورات الفلسفية عن التاريخ، وترتبط بها التصورات التى تتحدث عن حتمية انقلاب فى أمور العالم فى نهاية كل قرن فقال بذلك فلاسفة كبار فى القرن التاسع عشر مثل شوبنهور ونيتشة، أو عن حتمية حدوث كارثة شاملة مروعة فى نهاية كل ألف عام «النزعة الألفية» Mellinism (انظر النزعة الألفية) بدءًا بميلاد المسيح أو بخروج اليهود من مصر.. إلخ. لكن نزعة القول باتجاه تاريخ مجالات بعينها (مثل الحضارة أو الثقافة أو أحد فروعها كالسلوك أو الأخلاق أو الأدب.. إلخ) إلى التحلل والفساد كانت أكثر شيوعًا، فقد آمن كثيرون من مفكرى اليونان القديمة بفكرة تحلل الحضارة التى نبعت فى عصر ذهبى لم يحددوه، ونسب أفلاطون إلى كهنة مصر القديمة كلامًا عن حضارة عمرها تسعة آلاف سنة قبلهم بادت فى كارثة كونية (قيل إنها حضارة الأطلانطيك الغارقة)، كانت

قد بلغت الذروة وبقى منها القليل الذى يتلاشى. وتحدث مفكرون عرب قدامى فى العصر العباسى بالمنظور نفسه قائلين إن اللغة والأخلاق والأدب تتحلل بابتعادها عن نماذج عليا قد تنتسب إلى عصر ذهبى أولا تنتسب إلى مثل هذا العصر، وطبقوا ذلك على الشعر مثلاً أو على لغة البدو فزعموا أن المثل الأعلى للشعر هو شعر الجاهلية، وأن لغة البدو هى معيار الفصاحة وسلامة اللسان الذى لم تداخله عجمة. وفى تصوير المؤرخين العرب والمسلمين، لأحوال بلاد مثل مصر أو العراق أو الشام، فى العصور السحيقة، ما يوحى بأنهم اعتقدوا أن هذه البلاد عاشت عصورًا ذهبية قبل عصرهم. ومع ذلك فقد نظر تلامذة هؤلاء إلى العصر العباسى نفسه باعتباره عصرًا ذهبيًا للفكر واللغة والشعر. وفى القرن التاسع عشر تجددت هذه النزعة فى أوروبا بتأثير فكر عصر النهضة الذى نظر إلى العصر اليونانى باعتباره العصر الذهبى، وتأثر الفكر الرومانتيكى بهذه النزعة التى جعلته يعتبر الماضى «ذهبيًا» ينبغى الحنين إليه. لكن الفكر التطورى جاء بالمنظور المعاكس الذى قال إن التاريخ يسير فى طريق تقدم مطلق رغم انتكاساته المحتملة المؤقتة. ورغم أن بعض النظريات العلمية قالت إن الكون يسير إلى انحلال وفساد من نوع ما مثل الديناميكا الحرارية التى تقول إن الكون يزداد برودة وسينتهى بالتجمد الذاتى، فإن فكرة «التقدم» هى التى تسود بتعديلات منهجية محددة.

(٢٧٢) النزعة الألفية Millenarism

هى النزعة التى تقول إنه «فى نهاية كل ألف من السنين، لابد أن يشهد التاريخ الإنسانى حدثًا مهمًا، يحول مجراه، وأن انتهاء التاريخ كله سيكون فى نهاية ألف معينة».

والحقيقة أن الأساطير عن نهاية التاريخ فى نهاية الألف الأولى (نهايات القرن الميلادى العاشر) كانت منتشرة فى أوروبا كلها انتشارًا مروعًا، أدى إلى خراب مدن بأكملها ومناطق شاسعة؛ لأن الناس هجروا أعمالهم وتفرغوا إما للعبادة فقط، أو للاستمتاع بملاذ الحياة فى فوضى مروعة؛ خصوصًا أن أحد

«المذنبات» ظهر فى السماء آنذاك، وراجت أسطورة تقول إن المذنب علامة على خراب الأرض أو قيام القيامة.

والحقيقة أن النزعة الألفية بدأت مع تطور العقائد اليهودية فى القرن السادس قبل الميلاد، مع وقوع اليهود أسرى للملوك البابليين، وإرسالهم عبيدا إلى هناك، وتصادف أن هذا وقع فى نهاية الألف الأولى من التقويم اليهودى، وقالوا إن المسيح سيظهر فى نهاية الألف الثانية - لكنه ظهر بعد ستمائة عام فقط - وكان هذا من أسباب رفض اليهود الاعتراف بأنه هو المسيح المخلص المقصود.

ثم تغلغلت الفكرة اليهودية عن «الألفية» فى العقائد الشعبية، المسيحية والإسلامية - على السواء - رغم أن لكل من الدينين تقويمه الخاص، وأحدهما تقويم شمسى والآخر تقويمه قمرى. ومن أشهر من تحدثوا عن «نهاية التاريخ فى الألف الثانية» العراف الطبيب الفرنسى - اليهودى الأصل، نوسترا داموس، وإن كان قد أشار إلى أن القيامة لن تقوم مع نهاية تاريخ الحضارة الحالية، وأشار إلى أن حضارة أخرى ستبدأ فى القرن الأول من الألف الثالثة، التى ينتهى بها التاريخ وتقوم القيامة. وهناك كتاب مسلمون شعبيون كثيرون رددوا مثل هذا الكلام - مثل ابن الوردى، وابن سيرين مفسر الأحلام الشهير - وارتبط كلامهما - عمومًا - بما جاء فى «علم الحرف والأرقام» اليهودى الأصل، الذى نظمته «الكابالا» اليهودية القديمة، التى جمعت بين أساطير يهود عصر الوثنية، وبدايات «تقنين السحر»، ووضع التقاويم الفلكية، فى بابل، وبين معتقدات يهود التوحيد وعصر الأنبياء، بحيث يؤكد التراث الخرافى - وعلم الحرف والأرقام من مكوناته - ما نسبته التوراة البابلية والتلمود المكتوب فى بابل، إلى بعض الأنبياء. وردد ابن سينا - نفسه - بعض هذه الأفكار، التى يعتقد أنها كانت ذات أصل فارسى أو هندى. لكن المؤرخ وعالم الاجتماع العظيم، عبدالرحمن بن خلدون، هو من أثبت خرافة هذه الفكرة، رغم إيمانه بأن تاريخ الحضارات يمر بدورات متكررة، لكن لا علاقة لها باكتمال عدد معين من السنين.

(٣٧٤) نزعة بيئية Environmentalism

إحدى أهم النزعات الفكرية/ السياسية والاجتماعية المعاصرة ـ فى الغرب بشكل خاص – التى تكتسب أهمية متزايدة فى مجال وضع خطط التنمية الصناعية والحضرية والزراعية وتنفيذها على مستوى العالم كله؛ وهى النزعة التى تقوم على أساس اعتبار الإنسانية (أو البشر) جزءا عضويا من الطبيعة، والنظر إلى الطبيعة باعتبارها مصدر قوة للبشر، وذلك رغم أن العلاقة بينهما (البشر والطبيعة) علاقة متوترة بسبب التزايد التاريخى لاستهلاك البشر للطبيعة، الأمر الذى يخل بتوازن الطبيعة، مما ينعكس سلبا على مصير البشر أنفسهم ومستقبلهم؛ وعلى هذا الأساس تدعو النزعة البيئية إلى ضرورة استعادة علاقة التعايش الحيوى المتوازنة بين البشر والطبيعة، وأن استعادة هذه العلاقة تتضمن بالضرورة تعديلات جوهرية فى السلوك الإنسانى وفى خصائص المؤسسات الاجتماعية. ومن جهة أخرى يتضمن المفهوم الأساسى للنزعة البيئية القول بتفاعل حتمى بين أسلوب حياة المجتمعات البشرية وبين الطبيعة (البيئة).

ورغم أن المصطلح نشأ أصلاً فى إطار علم النفس الاجتماعى والسلوك التقليدى ـ الذى يقول إن «البيئة» هى المؤثر الرئيسى الفعال فى تكوين شخصية الإنسان، وفى إمداده بمعاييره الخلقية والسلوكية وكان معنى مصطلح البيئة فى هذا السياق يشير إلى المجتمع والثقافة السائدة إلى آخر العوامل الاجتماعية (الثقافية/ التربوية).

غير أن كتابات عدد من المفكرين الأمريكيين ثم الأوروبيين منذ سبعينيات القرن العشرين أخذت تلفت الأنظار إلى أخطار عديدة بدأت تحدق بالبشرية بسبب «تدمير البيئة الطبيعية» والإخلال بـ «التوازن الحيوى ـ أو البيولوجى ـ للطبيعة» نتيجة انتشار التنمية الصناعية، وما يتبعها من تزايد انفجارى فى أعداد سكان الكوكب الذين يستخدمون عادة تكنولوجيات صناعية غير متطورة أو تفتقد الكفاءة وغير «نظيفة»، وازدياد الاستهلاك غير المحسوب فى الدول النامية والمتطورة على السواء: اكتشفوا مثلا ـ على المستوى الكوكبى ـ أن موارد البحار من الأسماك تتناقص نتيجة الصيد الجائر بعد دخول دول كثيفة السكان

للغة، وقال إنه بناء على هذه النظرة.. فإن المشاكل الفلسفية لا تحتاج إلى «حلول» وإنما تحتاج إلى «تحليل».

وقد وصف أسلوب فيتجنشتاين فى تطوير واستخدام الفلسفة اللغوية بأنه أسلوب «علاجى» بسبب اهتمامه بقواعد وأحكام اللغة العادية التى لا يمتد استخدامها إلا بقدر الاحتياج إليها للتخلص من الارتباكات والتشوشات الفلسفية.

وفى بعض الأحيان.. تستخدم عبارة «الفلسفة اللغوية». لوصف كل أنواع الفلسفة التحليلية، ولكن التوصيف المحدود الذى أوردناه هنا، هو التوصيف الأكثر شيوعاً بين دوائر الفلاسفة المتخصصين.

وجدير بالذكر.. أن الدكتور زكى نجيب محمود (أشهر مشايعى الفلسفة التحليلية من جهة ـ والوضعية المنطقية من جهة أخرى فى الفلسفة المصرية ـ والعربية الحديثة ـ حتى أوائل السبعينيات من القرن العشرين على الأقل) استخدم منهج فيتجنشتاين فى الفلسفة اللغوية فى كتابه الشهير «خرافة الميتافيزيقيا» فطالب فيه بأن تقتصر وظيفة الفلسفة على «التحليل اللغوى» لكشف الأخطاء نفسها التى تحدث عنها فيتجنشتاين، ولكشف المسافة الفارغة التى تمتد بين كلمات بلا مدلول مادى، وبين الحقائق المطلوب من الكلمات أن تعبر عنها.

(٢٨٩) فلك الأجرام الخفية Invisible Astronomy

حقق علم الفلك العملى (الرصد الفلكى) قفزتين كبيرتين فى سبيل زيادة قدرة الإنسان على اكتشاف ومعرفة ما تحويه السماوات من أجرام وظواهر ومكونات. تحققت القفزة الأولى على يد (الإيطالى) جاليليو جاليلى فى أوائل القرن السابع عشر(عام ١٦٠٩ بالتحديد) حين ابتكر التلسكوب (بتركيب عدستين فى أنبوبة على أبعاد محسوبة لتقريب وتكبير الأشياءالبعيدة) وتحققت القفزة الثانية فى ثلاثينيات القرن العشرين حين حلت «موجات الأشعة اللاسلكية الكونية» محل الموجات البصرية فى مجال مراقبة الأجرام السماوية. وتحقق هذا بفضل اكتشاف مهندس اللاسلكى كارل يانسكى لموجات الأشعة فى الفضاء الكونى

الشاسع. ومع ذلك فإن تطور الرصد الفلكى بالأشعة كان بطئيًا للغاية، وإن كان قد حصل على دفعة قوية بفضل البحوث التى أجراها البريطانيون، ثم الأمريكيون على الرادار خلال الحرب العالمية الثانية. وبدأت الاكتشافات الكبرى تتحقق منذ عام ١٩٤٦، حين اكتشف أول «نجم خفى» أو : «غيرمرئى» ورصد موقعه وحجمه ومكوناته وجاذبيته على أيدى فريق الرصد، الذى قاده الفلكى البريطانى توماس هايز (فى كوكبة الوز العراقى أو البجعة Cygnus) فى شمال سديم المجرة (درب التبانة) وتبين أنه مصدر لقدر هائل من الأشعة وأنه ربما يحتوى على ثقب أسود (فهو ليس سوى بقايا نجم عملاق منهار). ومنذ ذلك الحين شيدت أطباق استقبال الأشعة والذبذبات اللاسلكية الكونية . العملاقة فى العديد من المراصد: فى أركيبو ـ بورتوريكو ـ الأمريكى، وماكس بلانك الألمانى (بون) وجورديل بانك وتشيشاير وجولدستون (الإمبراطورية البريطانية) وفى كاليفورنيا وباركس ويلز الجنوبية الجديدة (نيوزلندا).

وكان من أهم ما حققه علم الفلك الإشعاعى (رصد الأجرام الخفية) هو اكتشاف الاتساع الهائل للكون، وإثبات بعض النظريات التى كشفها الفيزيائيون عن استمرار اتساع الكون بمعدلات سرعة خيالية (تبلغ نحو ١٣ مليون ميل فى الثانية) بما يعنى أن عملية «خلق» الزمان/المكان عملية لاتزال مستمرة. كما أن هذه الأطباق أدت إلى اكتشاف وجود أنواع من الأجرام لم تكن معروفة من قبل ـ فى وسط السدم أو المجرات ـ مثل الكازارات والبلزارات ـ إضافة إلى اكتشاف وجود عشرات السدم والتجمعات النجمية النائية عند أطراف الكون وعلى بعد «ملايين السنين الضوئية» واكتشاف «صدى» الانفجار الكبير، الذى بدأبه «الزمان/المكان» أو الكون نفسه.

(٢٩٠) الفن التجريدى Abstract Art

كل عمل فنى لا يمثل ولا يجسد شيئًا من العالم الواقعى المحسوس أو المنظور، هو العمل الذى يستطيع أن يوجد مستقلاً؛ لكى يتميز عن الزخارف ولا يقوم بأى إحالة إلى أى شىء فى العالم الواقعى، هو ما يطلق عليه صفة: الفن التجريدى.

وقد تعمقت فكرة ومفاهيم الفن التجريدى منذ عام ١٩١٠، حين خرجت مجموعات من فنانى التصوير (الرسم) فى ألمانيا وروسيا وهولندا، وليتوانيا وتشيكوسلوفاكيا (التابعة للنمسا أيامها) - مثل هولزيل وكاندينسكى ومالفيتشى لارينوف وكوبكا وموردريان - حين خرجوا على تقاليد الفن الرمزى أو التكعيبى، وهذا هو ما بينه الرسام الروسى كاندينسكى عام ١٩١٢، اعتمادًا على أقوال نظرية للناقد الألمانى وورنيجر كان قد نشرها عام ١٩٠٧.

وفى أوائل العشرينيات.. ظهرت أفلام سينمائية، ذات ميل تجريدى للمخرجين ديختر وإيجلينج، وأقيم أول معرض للتصوير التجريدى فى باريس عام ١٩٣٠، الذى تشكلت على أثره جماعة: الإبداع التجريدى ولم تضم أى فنان فرنسى، ولكن إدانة البلاشفة الروس، والنازيين الألمان للفن التجريدى (فالبلاشفة اتهموه بالإغراق فى الشكلية، والنازيون اتهموه بالإغراق فى «الانحلالية» أو التحلل من القيود العقلية) أدت إلى تمسك المثقفين الغربيين به؛ خاصة بعد ظهور حركة: التعبيرية التجريدية فى الولايات المتحدة فى الخمسينيات، وراح المفكرون الغربيون - من كل مستوى - يضعون تصورات نظرية مختلفة عن التجريدية تتراوح بين: التسامى على الواقع، وبين اللاموضوعية، وبين مبدأ : الفن الخالص - الذى لا يتشبه بأى شىء واقعى، وبين النزعة الحركية أو الهندسية، أو البيولوجية أو غير التمثيلية بالإضافة إلى تسميات ومفهومات أخرى استخدمها صحفيون وتجار لوحات وأصحاب صالات مزادات ..إلخ.

وظهرت «تسميات» كثيرة لحركات فنية، تنتسب إلى التجريدية، مثل: اللاتشخيصية؛ واللاتمثيلية؛ والفن الخالص.. غير أن حركة التجريد ذابت بشكل عام فى الحركات الكبرى التى صنعت ملامح الحداثة الفنية (مثل: التكعيبية والسيريالية، وغيرها) وأمدت هذه الحركات بوسائل أسلوبية نافعة، كما شاركت فى صياغة رؤيتها العامة، لكل من الوجود والفن.

(٢٩١) الفن المضمونى Conceptual Art

فى رد فعل متطرف وعنيف للنزعة الشكلية أو الشكلانية فى الفن الغربى منذ العشرينيات من القرن العشرين، التى أكدت أن الشكل هو نفسه المضمون،

وأن القـالب الفنى والأسلوب والبناء لا يمكن فـصلهـا، ولا فـصل أى منهـا عن «الرسالة» والمحتوى، أو المضمون، الذى يسعى العمل الفنى إلى توصيله أو نقله أو التـعـبـيـر عنه، فى رد فـعل مـتطرف لهـذه النـزعـة، ظهـرت الفنون المضـمـونيـة، أو المفـهـوميـة التى أكدت أن المضـمـون هو العنصـر الخـالد، والبـاقى، والرئيـسى فى الفن، وأن وسيلة التوصيل ـ أى الألوان والكتل فى التشكيل، أو اللغة فى الأدب، أو الإيقـاع والميلودى فى الموسـيـقـى والغناء ـ كلهـا عناصـر ثانوية، وهامـشـيـة، يمكن الاستغناء عنها أو Disposable، وبذلك.. ظهر فى الفن التشكيلى تيار يستخدم النفـايات وبقـايا الآلات ـ والجسم البشـرى نفسـه ـ فى اللوحات والتـمـاثيل التى تسعى إلى توصيل «مضمون بعينه»، ثم يستغنى عنها بعد ذلك.

وفى الشـعـر والقصة والرواية والدراما المسرحيـة.. ظهـر الاسـتـخدام المبـاشـر لأقوال الحكماء ومقتطفات من الكتب المقدسة أو المشهورة، ومن المقالات وأخبار الصـحف، وخطب الزعـمـاء، والخـرائط، وأضـواء النيـون، والصـور الفـوتوغـرافيـة، والفـانوس السـحـرى، وتشكيلات يصـنعهـا الجسـد البشـرى على المسـرح ولا تحـفـظ دلالاتهـا، أو يشار إليهـا فى نص مكتـوب.. تستـخـدم كلها بشكل شبـه عشـوائى، أو يوحى بالعشـوائية، رغم خضـوعـه لتخطيط مسبق صـارم، واعتماده على تدريبات قـاسيـة وثقـافـة واسـعـة (فى اللغـة، والفلسـفـة، والدين، والموسيقى، وعلم الدلالة أو السـيـمـيـولوجـى، وعلوم الألوان، وديناميـكا الحـركـة، والتـراث الشـعـبى، والـدعـايـة، والإعلان، وسيكولوجية الجماعات، وغيرها من العلوم الحديثة).

إنه الفن الذى يهدف إلى توصـيل «مفـهـوم» ـ بعـينه ـ عـادة مـا يتـعلق بقـضـيـة مثارة، أو بحدث بعينه أو باتجاه سياسى، أو فكرى خـاص، وهو الفن الذى لا يهتم بخلود «المادة»المستخدمة فى توصيل ما يريده، ويعتبرها عنصرًا غير جمالى، رغم أن هذه المواد ذاتها تعتبر أعمالاً فنية.

وفى عـام ١٩٦٥.. ظهـرت تيـارات (فن الحـد الأدنى Minimal Art) وفن الأحـداث Happenings مـسـتـمـدة أسـاسـهاالنظرى من مـارسيل دو شـامب، ومن تعـاليم الدادية ـ الكلمـة التى تعنى: لا شىء ـ عند تـريستـان تزارا الشـاعـر، وهيجو بول المخرج المسرحى، وهانس آرب الفنان التشكيلى، وريتشارد هالزينبيك. وبذلك

التقى الفن المضمونى، مع غريمه ونقيضه، الفن الشكلى، الذى نشأ فى الأصل كرد فعل ونقيض له.

(٢٩٢) الفوضى (نظرية) Chaos (Theory)

.. أو «الشواش» .. وهى الترجمة التى يفضلها عدد من العلماء العرب فى مصر وغيرها؛ ولكن غموض الأصل اللغوى لكلمة «الشواش»، وثبات استخدام كلمة الفوضى قبلها بكثير يدفع إلى استحسان الكلمة الأخيرة التى تشير إلى ثالث أكثر النظريات العلمية (ثم الفلسفية) فى القرن العشرين أهمية بعد (ومع) نظريتى النسبية وميكانيكا الكم؛ أحدثت مثلهما ما يشبه الثورة فى العلوم الطبيعية (الفيزياء خصوصًا) قبل أن ينتقل تأثيرها إلى كل من الفكر الفلسفى والسياسى/الاجتماعى والنظرية الأدبية. أسس نظرية الفوضى، عالم الرياضيات البولندى المولد البريطانى ثم الأمريكى الإقامة والعمل، بنوا ماندليبرو Benoit Mandelbrot فى منتصف السبعينيات أثناء دراسته لهندسة الجزيئيات (كميات الطاقة المتناثرة دون أن تكون جزءًا من أية بنية ذرية). وتطورت بحوثه . وبحوث زملائه من بعده . لدراسة هندسة الظواهر شبه العشوائية أو التى تبدو كذلك، والتكوينات التى تبدو خشنة غير منتظمة. مثل شواطئ البحار وسلاسل الجبال أو التلال الصخرية وتشكيلات السحب . فاكتشف ماندليبرو وزملاؤه أن لهذه التكوينات منطقاً وقاعدة، وتتبع أنماطاً بعينها وليست عشوائية . كما يبدو . فى حقيقتها، ولذلك فقد كان علم الهندسة الجزيئية Fractal Geometry هو أول علم ينجح فى الوصف المنهجى وفى بناء أنموذج رياضى للتكوينات الطبيعية المعقدة من النوع الذى كان يتحدى الهندسة الإقليدية من ناحية، والتى لم تهتم نظريتا النسبية والكم . من ناحية أخرى . بأن تعالجا بناءه ولا أن تخضعاه للتكوينات الطبيعية للمادة التى اكتشفت النظريتان قوانينها الداخلية (الكم) وقوانين علاقاتها الخارجية بعضها بالبعض (النسبية).

وتمكن ميشيل فينبوم Nitchel Feignbaum (الألمانى المنشأ والأمريكى الجنسية والعمل) على هدى من المعادلات التى وضعها ماندليبرو، أن يكتشف أن

لتلك التكوينات العشوائية المظهر «نمطًا تكراريًا» وبتكبيرها ودراسة تحولاتها عبر أزمنة وفى ظروف مختلفة ظهر أن لتلك التكوينات: «تشابهات ذاتية متكررة» يمكن إحصاؤها كما يمكن استخلاص قواعد لتكرارها، أى لنشوئها وتطورها وتكونها وتغيرها (مثلاً حسب درجات الحرارة والرطوبة وتيارات الرياح والظواهر المناخية الأخرى بالنسبة لتشكيلات السحب ...إلخ)... حتى أصبح بوسع فيزياء الجزئيات أن تقول إن لهذه الجزئيات خصائص فى حركتها وقواعد لبناء العلاقات فيما بينها وتطور تجمعاتها أو التكوينات التى تصنعها. وفى علوم استخدامات الحاسب الإلكترونى تمثل هذا الكشف - بشكل أفضل - فى إنتاج الصور الجرافيكية للمظاهر الطبيعية؛ مثل تلك التى نراها فى نشرات الأرصاد الجوية أحيانًا فى محطات الدول المتقدمة، حيث تتحول كميات المعلومات عن درجات الحرارة والرطوبة واتجاهات الرياح وتيارات المحيط والأمطار وساعات الشروق والغروب والمد والجزر...إلخ، إلى خرائط مصورة ينتجها الحاسب.. طبقًا للبرنامج المسئول عن تحليل تلك المعلومات، ثم إعادة بناء العلاقات فيما بينها، لكى تبدو صورة «التشكيلات السحابية» بأنواعها وتحركاتها السابقة أو «المتوقعة» فى فترة زمنية محددة فوق المنطقة التى أخذت المعلومات المذكورة منها.

وتسمى هذه الصور: «اللوحات المزورة الجزيئية» وتتضافر فى مثل هذه الأعمال علوم الرياضيات، والعلوم الجغرافية والحسابية والبرمجة الحاسوبية؛ وفى الوقت نفسه نشاهد نتائج تطبيقات أخرى لها فى إعلانات التليفزيون وفى بعض تقنيات الطباعة المتقدمة والمنسوجات.. وفى التسعينيات انتقلت إلى كل من التأليف الموسيقى (والعزف بالآلات الكهربائية).. والنقد والنظرية الأدبيين، تقول هانرييت هوبكينز (فى كتابها: «الكلاسيكيات والقمامة: التراث والمحرمات فى الأدب الرفيع وفى الأنواع الأدبية الشعبية الحديثة» نشر هيميل هميستيد - هارفستر فى ١٩٩٠): إن نظرية الفوضى تصور وتصف كونًا خاضعًا لقوانين حتمية يطيع قوانين فيزيائية أساسية، ولكن بأسلوب يميل إلى عدم الانتظام والتعقيد وعدم القابلية للتنبؤ.. فأنت لا تستطيع أبداً أن تتخيل ما ستتطور إليه العلاقات بين أفراد أسرة «أحمد عبدالجواد» وجيرانهم وأصدقائهم وزملائهم

لدى قراءة السطور أو حتى الصفحات الأولى من الثلاثية (ولا كان بوسع المؤلف الكبير نفسه)، لقد خضعت تلك التطورات - رغم التصميم العام لبناء وحتى لأحداث الرواية قبل البدء فى الكتابة بالطبع - لكثير من العناصر والعوامل شبه العشوائية: تطور فكر الكاتب والمؤثرات الاجتماعية والنفسية والسياسية والشخصية.. وتفاعلاته مع كل من مفردات وتراكيب اللغة وما وصلت أو تصل إليه شخصياته أثناء الكتابة، لكل هذه التطورات - فرادى وجماعة - قواعد وقوانين تحكمها، ولكنها تتفاعل وتنتج تأثيرها بشكل شبه عشوائى.. يمكن - فى النهاية - رصده وتحليله وكشف قواعده.

ومنذ منتصف الثمانينيات يظهر تأثير نظرية الفوضى - والجزء فيها الخاص بـ «لا عشوائية العوامل شبه العشوائية» - على علوم التاريخ وفلسفته، والتحليل النفسى والنظرية الاجتماعية بالطريقة ذاتها التى تأثرت بها النظرية الأدبية بنظرية الفوضى.

(٢٩٣) القابلية للدحض واستحالته Defeasibility, Incorigibility

من أهم مصطلحات فلسفات المعرفة والعلم، والمنطق والرياضيات، فالقابلية للدحض (أو: للتخطئة) هى: قابلية الآراء أو النظريات (حتى العلمية منها) أو المعتقدات الشائعة لأن تدحض أو لأن يثبت خطؤها لكونها أراء هشة التأسيس أو نظريات تأملية أو قائمة على الهوى أو الخرافة، فتكون قابلة للدحض، عندما يظهر برهان عملى وملموس قاطع على خطئها، فيتم دحضها دون مماحكة.

من ذلك الكثير من المعتقدات التى شاعت عن كثير من مظاهر الطبيعة، وتبناها علماء وفلاسفة قدامى (كنظرية أن الأرض مسطحة أو أنها مركز الكون، وأن الشمس والكواكب تدور حولها؛ أو أن الزلازل مرجعها إلى تحريك ثور عظيم يحمل الأرض على قرنيه للكوكب من قرن إلى قرن، أو أن شعبًا غريبًا له ذيول وعيون فى أقفيته يسكن جزرًا بعيدة هى جزر واق الواق يترصد السفن التائهة...إلخ).. مثل هذه الآراء والنظريات والمعتقدات دحضها العلم الحديث

بالبرهان العملى الملموس أو بالتجربة المتكررة.. أما استحالة الدحض فتنطبق على أنواع أخرى من المعتقدات أو الآراء التى يستحيل أن تكون خطأ فى حد ذاتها، أو يستحيل أن يخطئ إنسان فى إدراك الحقيقة التى تشير إليها، من ذلك مثلاً، عبارة ديكارت الشهيرة: «أنا موجود».. فهى عباة مستحيل دحضها أو تخطئتها لأنه يستحيل أن يكون قائلها مخطئًا (أو: كاذبًا) لحظة نطقه بها (وهذه هى العبارة التى أقام عليها ديكارت فلسفته فى إمكانية اليقين مقابل فلسفته فى حتمية الشك، فأقام بذلك أول منهج علمى للفكر الحديث). ويقال أيضًا إن أقوال أى إنسان عن مضمون حالاته السيكولوجية (النفسية) الخاصة هى أقوال لا تقبل التكذيب أو الدحض، ومعها تجاربه الحسية (فكيف تدحض مثلا قول إنسان إنه يتوتر من رائحة التبغ إو أن أعصابه تثور إذا تهامس الآخرون حوله بحيث لا يسمع ما يقولون؟) ولا ينقض هذا الرأى القول إن ما يقوله شخص عن حالاته النفسية أو تجاربه الحسية قد يتضمن سوء تفسير أو فهم أو حتى سوء نية، وذلك مثل قول أحدهم: يبدو لى أن هذا الورق أخضر؛ مع أن الجميع يرونه أبيض أو مائلاً للبياض.

وقد أخذ الفلاسفة - والمناطقة والرياضيون - فكرة: القابلية للدحض واستحالة الدحض من فقهاء القانون الذين قالوا إن أى مادة من مواد القانون تكون قابلة للدحض إذا كانت لا تنطبق إلا فى الحالات، التى لا يكون هناك ما يمنعها من ذلك.

(٢٩٤) قاعدة المعلومات Data-Base

هذا المصطلح، أحد مصطلحات علم المعلوماتية «إنفورماتيك» Informatics ومن أكثر مصطلحاته أهمية، ويقصد به عادة، كمية ضخمة من البيانات والمعلومات، متسقة ومنظمة وتختزن عادة فى «ذاكرة» الحاسب الآلى، بنظام منطقى معين، وبشكل رمزى له مفاتيحه الخاصة، التى تسمح بالبحث عن البيان أو البيانات المطلوبة واسترجاعها لاستخدامها أو لتطويرها وإعادتها لمكانها المحدد فى «الذاكرة» المخزنة. ومن أمثلة «قاعدة المعلومات» أو «البيانات»

المشهورة: المعلومات المتعلقة بأصحاب «بوالص» التأمين لدى شركة تأمين؛ جوازات شركات الطيران؛ بصمات وسجلات فئة بعينها من المواطنين. ومن قواعد «قاعدة المعلومات» أنها تبنى كاملة ـ كخانات فارغة ثم تملأ ـ قبل استخدامها وبصرف النظر عن الغرض الذى ستستخدم لأجله. ولذلك فإن بناءها الداخلى (علاقة الخانات وموادها بعضها بالبعض) يجب أن يشيد بأقصى قدر من العناية والتجريد الرياضى، بحيث يمكن تطبيقها على، أو ملؤها بـ «أية بيانات» تحمل المعلومات عن أية ظاهرة أو مجال، ولذلك، فإن بعض المفكرين الانتقاديين، والأدباء أصحاب الرؤى المتشائمة المعاصرين، ممن يحذرون من الأثر الاجتماعى والأخلاقى الخطير لبعض تطبيقات التكنولوجيات الحديثة، يشبهون «قواعد المعلومات» بالفراغ الكونى أو الـ Void الهائل المظلم البارد الذى تقول الأساطير الهندوسية إنه يهدد دائمًا بامتصاص الكون الموجود وما فيه من حياة وابتلاعه. وقد اعترض بعض علماء الاجتماع على مبدأ بناء قواعد المعلومات عن المواطنين، على أساس أخلاقى وسياسى (تعارضه مع الحرية الشخصية ومع الديمقراطية) ولكن هذه ظاهرة ترجع إلى اتجاه المجتمعات عمومًا ـ وإدارتها الحديثة ـ إلى قدر كبير من المركزية التى يتنبأ علم المستقبل بأنها ستتفكك مرة أخرى، مع السيطرة غير السياسية على قواعد المعلومات، ووضع شروط لاستخدامها.

(٢٩٥) القانون الخالص Pure Law

مصطلح نظرى يعبر عن واحدة من أخطر نظريات علم القانون العام والدستورى الحديث ويستخدم أحيانًا فى صيغة أخرى؛ فيقال:نظرية القانون الخالص ـ أى: القانون باعتباره بناء منطقيًا وشكليًا، يتكون من قواعد سلوك سلطات المجتمع ونظم عملها. وترجع صياغة هذه «النظرية» أو المنظور الفكرى العام للقانون الدستورى والعام، إلى الفقيه القانونى الأمريكى الكبير، هانس كيلسين ـ الذى نشر كتابه: «نظرية القانون الخالص» عام ١٩١١، معبرًا عن تطور مهم فى مفهوم: «حكم القانون» والحقوق والواجبات القانونية «النظرية»

للمجتمع والمواطنين، والتى لا ينظر إليها من أى منظور غير قانونى (اجتماعى مثلاً أو أخلاقى أو دينى) من حيث إن القانون جزء من طبيعة التركيبة الفطرية للمجتمع ذاته وليس منحة من أحد، ولاهو مرتبط بديانة المجتمع أو أخلاقه، وإلا لوجب تغيير الحقوق والواجبات إذا تغير أى منها. ويعد مفهوم: القواعد الأساسية Basic-Norms هو المفهوم الأساسى لهذه النظرية، وهذا المفهوم لا يتضمن أى نص دستورى أو قانونى، وإنما هو «قاعدة فكرية» يستهدى بها المشرع (الديمقراطى طبعاً) فى صياغة أى نصوص أو مواد قانونية أخرى. فالقواعد الأساسية مثل: «يولد الناس أحراراً متساوين فى الحقوق والواجبات» لا يحتاج المشرع إلى النص عليها، ولكن أى نص قانونى لابد أن يضعها فى اعتباره منطلقًا منها وهادفًا إلى تأكيد «العمل» بها لأنها جزء من منطق الوجود الاجتماعى ذاته.

(٢٩٦) القانون العلمى Scientific Law

هو البيان العام لأية حقيقة، تتقررالمعرفة بها وتتأسس عن طريق الاستدلال، على أساس من الملاحظة، والتجربة، وعادة ما يتم التعبير عن مثل هذه البيانات بشكل رياضى (وإن لم يكن هذا ضروريًا دائمًا).

ومادام القانون العلمى يخضع للتجربة ومستخلص منها (حيث الملاحظة والرصد للظاهرة التى ينطبق عليها القانون مقدمات للتجربة أو يمكن أن تعد تجربة فى حد ذاتها).. فإنه ليس من الضرورى أن يكون القانون العلمى حقيقة، يمكن - للحواس إدراكها؛ من حيث إن القانون العلمى يستخلص بشكل منهجى من دليل، يوضع بشكل عمدى وإرادى (أى من التجربة)، فإنه - رغم ذلك - يختلف عن الأحكام العامة، أو التعميمات التى نصدرها معتمدين على جزئيات وتجارب الحياة اليومية العادية.

وتنطبق القوانين العلمية فى أى مكان وأى زمان، مادامت توافرت الشروط نفسها، أى أنها «كونية» و«كلية» و«حتمية»... غير أن هذا يتضمن معنى مناقضًا أيضًا للحتمية، ذلك هو «احتمال» أو «إمكان» انطباق القانون بدرجات متفاوتة

نتيجة تدخل عوامل مختلفة. ويمكن قياس درجة الاحتمال نفسها منطقيًا وتحديدها رياضياً؛ فيصبح «قانون الاحتمالات» نفسه، قانونًا علميًا من ناحية، ومظهرًا من مظاهر الحتمية نفسها من ناحية أخرى. وقد أظهر علم المنطق الاحتمالى Modal Iagic فى الخمسينيات، أن هناك مشكلة تتعلق بالتمييز بين «القوانين» وبين الأحكام العامة التى يتصادف أن يظهر صوابها وانطباقها بشكل حتمى على جميع «مفردات» ظاهرة بعينها (انظر: المنطق الاحتمالى).

وقد ميز المنطق الاحتمالى بين الاثنين؛ أى بين «القانون» المستخلص من الملاحظة والتجربة والذى يمكن صياغته رياضيًا، وبين الحكم العام، الذى يظهر صوابه من تجارب الحياة اليومية ـ كالقانون العلمى تمامًا. ولكن رغم هذا التمييز.. فإنه لم يمكن تفسيره حتى الآن، ويعتمد التمييز على أن «القانون العلمى» يتضمن عادة إشارة إلى «الحقائق التى تنقض» أو «الحقائق المناقضة» للقانون العلمى، ويضع «الاحتمال» لوجودها، حتى إذا لم تكن قد لوحظت أو رصدت. أما الأحكام العامة العادية.. فلا تتضمن أبدًا ـ فى العادة ـ مثل تلك الإشارة (وهذا مما يميز التفكير العلمى عن التفكير غير العلمى).

(٢٩٧) قدرية Fatalism

هى النظرية التى تقول إن كل حدث فى المستقبل قد تقرر بالضرورة قبلا وبشكل لا يمكن تجنبه، وبالتالى فإن «القدرية» تبدو وكأنها مترتبة على القول بـ : «الحتمية Determinism» ، وتالية لها، وإن كانت الحقيقة هى أن القول بالنظرية «القدرية» سبق «تاريخيًا» القول بالحتمية، وهناك فرق، رغم أن بعض المفكرين رأوا أن الحتمية هى نفسها القدرية وإن كانت فى صيغتها العادية أو التقليدية. فالحتمية تقول إن ما سيحدث، سيحدث فى توافق مع، أو خضوع لـ «نظام» شامل من القوانين التى تحكم الطبيعة (والتاريخ الإنسانى جزء من الطبيعة فى هذه النظرية)، ولكن القدرية كانت تقول إن ما سيحدث سيحدث، مهما فعل الناس أو مهما فعل أى مخلوق لأن كل شىء مقدر سابقًا من جانب قوة القدر نفسه، الذى اعتبره الفكر اليونانى ـ قبل الفلسفة ـ أقوى من «الآلهة» نفسها، بل

ويسرى حكمه عليها، بينما اعتبرتها الفلسفة المسيحية الأفلوطينية، والفلسفات الإسلامية عموماً (خصوصاً فى علم الكلام) جزءًا من وتجليا لـ «قدرة» الله تعالى: ومن هنا قد يلتقى القائلون بالقدر (أو: القدرية) مع القائلين بالجبر (أو: الجبرية)، فى الفكر الإسلامى القديم. والحتمية ترى أن «الفعل الإنسانى» له تأثيره السببى (وتختلف النظريات المادية والمثالية حول ماهية الفعل الإنسانى المؤثر: أهو الاقتصاد أم الاعتقاد ..إلخ) وأن الأحداث التى تقع فى حضور هذا الفعل الإنسانى ما كانت تقع فى غيابه، ولكن الأحداث التى تقع فى حضور هذا الفعل الإنسانى تقع وفقًا لقوانين تتحكم فى الفعل الإنسانى ذاته. كما تتحكم فى العوامل الأخرى، وإن كان الفعل الإنسانى يدخل بـ «الوعى» فى مستوى أرقى وأكثر تعقيدًا من مستويات تلك العوامل: أى أن الفعل الإنسانى «مقرر سلفًا» بواسطة كل من القوانين الحاكمة والشروط الخاصة (الإنسانية) بحدوث الفعل نفسه، وهى الشروط التى تتضمن شخصية «الفاعل» ورغباته وتكوينه. وإذا عدنا إلى الفكر الإسلامى وجدنا مصطلح «القدرية» مع ظهور مدرسة كاملة (أو: فرقة) حملت هذا الاسم بعد القرن الهجرى الثانى، وشبيهتها «الجبرية» الذين قالوا بالجبر - أى فى بساطة - بأن الإنسان مجبر على أفعاله (مسير، لا مخير كما يقولون). أما القدرية فقالوا بالقضاء والقدر، وأن كل فعل إنسانى «مقدر» مسبقاً، وبالتالى فإن المستقبل كله (بما فيه ما سيلقاه الإنسان فى الدار الآخرة) مقدر أيضًا، وهو مارفضه عامة الفقهاء والفلاسفة، على أساس أن الله يحاسب الناس ويجزيهم وفقًا لما فعلوه، ولا يعقل أن يحاسبهم على ما قدره عليهم (فالقدر من شأنه وحده) وأنه فارق بين أن الله جل وعز - يعلم الغيب، ويعلم ما سيفعله الناس، وبين أن يقدره عليهم أو يجبرهم عليه (انظر: حتمية؛ حتمية وحرية الإرادة).

(٢٩٨) قومية Nationalism

منذ استخدم جويسيبى ماتزينى الزعيم والسياسى القومى الإيطالى هذا المصطلح للمرة الأولى - نحو عام ١٨٣٥ - ومنذ تنبه المؤرخون والسياسيون لدلالته

المهمة فى الثقافة الغربية، احتل مفهوم «القومية» مكانة بارزة فى الفكر السياسى، والتاريخى والاجتماعى والثقافى؛ ولكن تناقض دلالته واختلاف الدور التاريخى والاجتماعى والفكرى للنزعة القومية وللفكرة القومية نفسها هو ما يثير الاهتمام غالبًا. قال ماتزينى إن القومية هى انتماء جماعة بشرية واحدة لوطن واحد شريطة أن يجمعها تاريخ مشترك ولغة واحدة فى أرض هذا الوطن. وأضاف العلماء الألمان وعلى رأسهم هيردر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وحدة الثقافة النابعة من وحدة اللغة ووحدة مصادر التأثير الروحى (النابعة من الدين ومن التراث الثقافى الواحد فى اللغة الواحدة). ثم أضاف الماركسيون أسساً أخرى للقومية أهمها وحدة التكوين النفسى ووحدة السوق الاقتصادية. ولكن الدارسين المحدثين مثل (كوهن وكامينا وغيرهما) يكتفون عادة بوحدة اللغة التى تنبع منها وحدة الثقافة والتكوين النفسى ثم التاريخ المشترك الذى يخلق الانتماء - أو الشعور به - لأرض واحدة ومؤسسات اجتماعية و قضايا مشتركة. وفى خلال القرن التاسع عشر وحتى أوائل القرن العشرين، ارتبطت النزعة القومية (سياسيًا) بحركة التحرير والوحدة فى البلدان الغربية التى كانت مقسمة مثل إيطاليا وألمانيا وبولندا ومثل شعوب ودول أوروبا التى كانت خاضعة للاحتلال التركى أو للاحتلال الروسى أو النمساوى فى شرق ووسط أوروبا. ولذلك فإن النزعة القومية ارتبطت فى بدايتها بالنزعة الرومانتيكية فى الأدب والفكر والفنون: التى كانت تمجد الحرية والبطولة الفردية والتخلص من قيود العصر القديم وتمجد التراث الشعبى كأصدق تعبير عن التلقائية وعن روح الشعوب وشخصيتها. كما ارتبطت النزعة القومية فى بدايتها أيضًا بالليبرالية السياسية والاقتصادية التى كانت تريد المساواة الدستورية بين كل الناس فى كل الحقوق والواجبات. ولكن مع تطور المجتمعات الغربية ونضج الاستعمار ارتبطت القومية فى الغرب بالمنافسات الشرسة بين الدول على القوة وعلى السيطرة وعلى الأسواق، بينما أصبحت النزعة القومية منذ أوائل القرن العشرين دافعًا قويًا - أو الدافع الأقوى - لحركات التحرير الوطنى فى «المستعمرات» فيما أصبح يعرف؛: «العالم الثالث» وانبعاث الثقافات الوطنية للشعوب ذات الجذور القديمة فى بلدان العالم الثالث مع نهاية الحرب العالمية الأولى تقريباً، فكانت هذه النزعة

وراء إحياء لغات هذه الشعوب وتجديدها وعودتها للاهتمام بتراثها القديم الأدبى والفكرى والفنى والحضارى عمومًا ووراء الاهتمام بمعرفة تاريخها وانتماءاتها الأصلية ووراء حركات التأصيل والارتباط بالجذور مع أو إلى جانب أو ضد حركات التحديث حسبما يفهم التحديث، وحسبما يطبق بوصفه تطويرًا للأصيل وتفاعلاً مع عناصر قومية أخرى أكثر تطورًا، أو بوصفه «تغريبًا»، أى التخلى عن السمات الأصلية الموروثة، واستعارة سمات الثقافات الغربية بدلاً منها.

وفى بعض الحالات ارتبطت النزعة القومية بمحاربة النزعة العالمية (الكوزموبوليتانية) أو بمحاولة الاستفادة منها. وعلى ذلك خضعت هذه الحركات القومية الجديدة - وتجلياتها العديدة - لدراسات كثيرة فى الغرب والشرق، وأضاف المفكرون المحليون إضافات محددة على النظرية التى ارتبطت بالقومية فى علوم التاريخ والاجتماع والنفس والثقافة. ولكنهم أضافوا تأملات تطبيقية غنية وخاصة فى العالم العربى وأمريكا اللاتينية واليابان. أما الدراسات الغربية فقد عمدت إلي تشويه فكرة القومية أساسًا، أو إلى اختلاق نزعات مضادة لها (طبقية وأممية) أو إلى تحريض النزعات الدينية والطائفية والعرقية ضدها (انظر: شخصية قومية؛ جامعة إفريقية ؛ عولمة).

(٢٩٩) القيمة Value

القيمة - فى القاموس - هى «قَدْر» الشىء، وما يساويه، وثمنه، ماديًا كان الشىء أو معنويًا؛ وسواء كان قدره ماديًا أو معنويًا.

ومع كل ذلك.. فإن «القيمة» تتحدد، فى وعى المجتمع، أو الإنسان الفرد، طبقًا لأهمية الشىء المادى، أو لأهمية «الفكرة».. تلك الأهمية التى تتحدد بدورها على أساس ندرة الشىء، أو ما يحققه من نفع، أو سعادة، أو ما بذل فيه من عمل. ولكن «القيمة» قد لا تكون قابلة للتحديد أصلاً، والرومانتيكيون وسلالاتهم من الرمزيين وغيرهم قد يتساءلون: هل يمكن تحديد قيمة للحب أو للجمال أو للوطنية؟ ولكن العمليين الواقعيين المبتذلين قد يربطون بين قيمة الحب وما ينتجه من لذة، أو قيمة الوطنية وما تنتجه من منافع.

والمثل العليا والأفكار - وكل موضوعات «الوعى» الإنسانى - لها قيمة أيضًا، كما أن كلا منها «قيمة» فى حد ذاتها، يعبر الناس عن اهتمامهم بها بصورة فكرية أو عقائدية (مثل: الحرية باعتبارها مثلاً أعلى أو قيمة).

وعلى كل حال.. فإن أية نظرية فى «القيمة» من وجهة النظر الفلسفية، تكون عادة نظرية، تسعى إلى وضع معايير لتحديد أى الأشياء فى العالم خيرة، ومرغوبة، ومهمة.

وتسعى هذه النظريات إلى الإجابة عن سؤال عملى، أكثر من كونه سؤالاً نظريًا خالصًا، بما أن القول إن حالة ما (أو: شيئًا أو مثلاً أعلى) هى حالة خيرة، أو طيبة، أو نافعة، أو محققة للسعادة، أو جميلة.. فإن هذا القول، إنما يكون لتوضيح - أو لإضافة سبب، يبرر العمل على تحقيق هذه الحالة إن لم تكن موجودة أو لاستبقائها إن كانت قائمة بالفعل.

بخلاف أن مصطلح «القيمة» يعد واحدًا من أخطر مصطلحات الفكر الإنسانى منذ بدايات نضجه، ومن أكثرها ترددًا فى سياقات كثيرة كما وضعت حوله نظريات عديدة؛ إلا أن نظريات القيمة تعد نتاجًا للفكر الحديث نسبيًا.. وقد لا يتسع المجال لسرد تاريخ المصطلح، وسنكتفى بالإشارة إلى مجالات استخدامه.. إذ دخل فى بناء نظريات كاملة، كانت أو أصبحت جزءًا من نظم فلسفية أو علمية شاملة. لقد دخل مصطلح «القيمة» فى الفلسفة، وعلوم الاجتماع والاقتصاد، والجمال، والسياسة، والنقد الأدبى والإدارة، والنفس، والميكانيكا، والطاقة، والديناميكا، والحرب، ودخل فلسفات مادية ومثالية ووضعية، وجدلية، وعقلية، وأخلاقية ذات منظورات مختلفة، وله فى كل من هذه العلوم - أو الفلسفات - وغيرها معان، تتحدد تبعًا للمنظور الفكرى العام، ولسياق استخدامه. فالقيمة عند «المثاليين» عموماً.. صفة لصيقة بالأشياء وهى مفهوم مجرد و«مقولة» مطلقة عندهم، بصرف النظر عن مستوى ونوعية وجودة الأشياء نفسها، ووضعها التاريخى والاجتماعى. وبصرف النظر عن مصدر «التقييم» وهو الإنسان.. فإن القيمة عند الماديين تختلف؛ فبعضهم يربطها بالوجود المادى

والدلالة النفعية للشىء؛ وبعضهم يربطها - بعد الوجود المادى - بالدلالة الاجتماعية والتاريخية للشىء (الكوب له أكثر من قيمة: مادية، اقتصادية وروحية وجمالية، بوصفه إناء للشرب، ونتاجًا لعمل إنسانى، وتشكيلاً جماليًا، وموضع ذكريات عند جماعة ما أو فرد بعينه). والشىء له قيمة مطلقة عند المثاليين، ولكنها تخضع لنسبية «الإطار» الذى يوضع فيه الشىء وليست له قيمة مطلقة عند الماديين (أى لا توجد قيمة مطلقة عندهم)، إذ إن القيمة نسبية (فى كل سياق) ولكن من مجموع السياقات.. تتكون قيمة كلية. كان شعر العرب القدامى جزءًا من الحياة اليومية، ومن الدين، ومن التعامل الاجتماعى.. ثم صار فنًا عند البعض، له مقاييس؛ تحدد قيمته الجمالية، ولكن لا يشعر بهذه القيمة الجمالية غير العرب. ومع ذلك.. فهو شعر له جماله الكلى، الذى تتحدد قيمته، حسب منظور الجمال ومنطلق التقييم عند من يقترب من هذا الشعر.

وينبغى أن نشير إلى أن مصطلح «القيمة» هنا لا علاقة له بمصطلح «القيم» Morals - ودلالته الأخلاقية والاجتماعية أساسًا الذى يستحسن أن نجعله: «منظومة القيم» حتى نتغلب على إحدى المشاكل الدلالية التى تثيرها أحيانًا المفردات المحدودة للغة.

(٣٠٠) الكتابة والشفاهية Literacy, Orality

أحد أهم «التعارضات» النظرية التى وضعها علم الأناسة (الأنثروبولوجيا) الحديث ودراساته الميدانية التى يقارن فيها بين المفاهيم السائدة والممارسات الشائعة فى المجتمعات «الأمية» وفى المجتمعات التى يشيع فيها التعليم. وبينما تصف كلمة الكتابة المجتمعات التى تعرف غالبية سكانها القراءة والكتابة وما يتلوهما - كعلوم اللغة والحساب والقانون والمنطق والتاريخ..إلخ - فإن كلمة «الشفاهية» تصف المجتمعات التى تعتمد - فى توارث المعرفة وتناقلها - على الكلام الشفاهى غير المكتوب (أى غير المسجل) المنمق أو المنظم فنيًا مثل النظم الشعرى أو الأمثال أو الحكايات الشعبية أو الخرافات والأساطير.

وقد جاء التوظيف الأساسى لهذا التعارض المنهجى (بين الكتابة والشفاهية) فى الدراسات الأنثروبولوجية أثناء بحث آثار ونتائج إدخال «الكتابة» على مجتمعات بدائية لم تكن تعرف الكتابة من قبل (مجتمعات قبائل بدائية فى أمريكا اللاتينية وبعض مناطق جنوب ووسط إفريقيا جنوب الصحراء واستراليا وأندونيسيا كما نرى فى دراسات عالم الإناسة الثقافية الأمريكى المعاصر الكبير جاك جودى، الذى لخص جانبًا كبيرًا منها فى كتابه: استئناس العقل المتوحش؛ عام ١٩٧٦). وفى بعض هذه الأبحاث يتضح دور «تعلم الكتابة والقراءة» فى تحقيق تغير اجتماعى ملموس، إضافة إلى التغير الثقافى.

فى أبحاث جاك جودى وزميليه - ديفيد أولسين ونانسى تورانس (وفى كندا وبريطانيا ساهم بريان ستريت وجوان أوفرينج بنصيب كبير) - أعتبر تعلم الكتابة والقراءة هو الاختلاف والفارق الأكبر بين المجتمعات «البدائية» وبين المجتمعات «المتقدمة»؛ واعتمادًا على المبادئ التى أرساها علماء اجتماع الثقافة والتاريخ الثقافى/الاجتماعى منذ أواخر القرن التاسع عشر، والقائلة إن «النصوص المكتوبة» تساعد على التخزين السليم للمعرفة وتناقلها وتوارثها، الأمر الذى يؤدى إلى تسهيل إيجاد تفسيرات أكثر، وإلى ظهور ابتكارات متطورة فى شتى المجالات، وإلى تطور الإدارة الأكثر فعالية، اعتمادًا على تلك المبادئ حدد علماء الإناسة المعاصرون ملامح المجتمع «المتعلم» بأنها: تطور المنطق والتفكير العلمى والمؤسسات التعليمية المتخصصة، والتمييز بين التصور الخرافى لماضى المجتمع وبين الوعى الموضوعى للتاريخ، وخضوع المنتجات الثقافية والتقنية لمقاييس عقلية وفكرية رشيدة، إضافة إلى نضج الجهاز الإدارى (والتنفيذى) للمجتمع والعمليات السياسية الاجتماعية ذات الطابع الديموقراطى.

والواضح أن هذا الاتجاه فى البحث اعتمد على تأثير انتشار الكتابة والقراءة فى المجتمعات الغربية بدءًا من القرن الخامس عشر (مع ظهور المطبعة ونشوء الدولة القومية وتطور المهن التجارية والحرفية، التى مهدت للانقلاب الصناعى والنظم الليبرالية).

وعلى هذا الأساس وجه النقد إلى جودى وزملائه لأنهم لم يضعوا فى اعتبارهم الأنواع المختلفة لكل من : «تعلم الكتابة» والاعتماد على «الشفاهية»؛ ونتائج وآثار كل منهما المختلفة. ففى مجتمعات عديدة توجد مؤسسات «دينية» لتعليم الكتابة والقراءة، أو مؤسسات تخضع لتيارات أيديولوجية معينة (أحيانًا تكون تابعة للدولة كما حدث فى البلدان الشيوعية) الأمر الذى يؤدى إلى تجميد فكر المجتمع وقدراته على التجدد والابتكار وعلمية التفكير...إلخ لمدة أجيال عديدة. وقال بريان ستريت - فى نقده لهذا الاتجاه لدى جاك جودى - : إن جودى وضع نموذجًا أحادى الاتجاه وذاتى الحركة مستوحى من تاريخ أجزاء محدودة من أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، يربط بين تعلم الكتابة والقراءة بشكل مطلق، وبين التقدم والحضارة والحرية؛ بما يعنى أنه ليس كل نشر لتعلم القراءة والكتابة يؤدى إلى النتيجة ذاتها؛ وقال أيضًا إن حرمان الثقافات الشفاهية من كل ميزة هو خطأ كبير، حيث إنها أنتجت فى حالات عديدة فى الماضى معرفة دقيقة فى مصر والجزيرة العربية ووادى الرافدين والمكسيك والصين..إلخ، وقال إن هذا التمييز التعارضى الحاد بين الكتابة والقراءة بشكل مطلق وبين الشفاهية بشكل مطلق أيضًا هو امتداد لفكرة الفيلسوف الفرنسى البارز لوسيان ليفى بروهل التى ميز فيها بين العقل السابق على المنطق والعقل المنطقى.

غير أن الاتجاه الغالب الآن - فى كل من المدرسة الوظيفية والمدرسة الوضعية لعلمى الاجتماع الثقافى والإناسة الثقافية - هو ضرورة التمييز - فى بحث تعارض الكتابة والشفاهية - بين ما يمكن تسميته: «الحضارة»، وما ينبغى أن يسمى «ثقافة»، كما ينبغى التمييز بين معرفة «رفيعة» كانت صالحة فى الماضى وفى ظروفها الخاصة، وبين المعرفة «الرفيعة» بالمعيار الوظيفى (العملى) للعصر الراهن؛ ويقول بعض هؤلاء إنه رغم خطأ جاك جودى عندما تخيل مثلاً أن قبائل الوانا فى أندونيسيا تقرأ وتكتب لأن «النصوص الشفاهية المحفوظة فى ذاكرة الرواة» كانت تختلف فيما بينها اختلافًا بينا (كما تختلف مثلاً الروايات عندنا للسيرة الهلالية أو حتى لبعض قصائد الشعر القديم)، ورغم خطئه عندما تجاهل عظمة الحضارة الهندوكية وأشار إلى فقرها الثقافى لأنها تضع: «الكلمة

المكتوبة فى درجة أدنى بكثير من الكلمة المحفوظة فى الذاكرة» رغم هذا وذاك، فلا شك فى أن معرفة قبائل الوانا لا يمكن أن تمنح لأندونيسيا أى مستوى معيشى أو أمن اجتماعى وقومى محترم بمقاييس عصرنا؛ كم أن تقديس الهندوس (البراهمانيين) للكلمة المحفوظة فى الذاكرة لا يمنع من تأكيد أن اللغويات والمنطق والرياضيات والديموقراطية وغيرها ما كانت لتتطور دون انتشار «الكتابة» والقراءة على نطاق المجتمعات التى حققت التقدم بأسره.

(٣٠١) كلاسيكية Classicism

فى القرن الثانى الميلادى، صاغ كاتب لاتينى يدعى أولوس جيليوس هذا المصطلح الذى أصبح واحداً من أهم مصطلحات الفكر الغربى وأكثرها تعرضاً لسوء التفسير وتغييره،وللاستخدامات المتنوعة.. فقد وصف جيليوس بعض المؤلفات بأنها «كلاسيكية» دون أن يفسر بدقة ما يقصده، واكتفى بسياق كتابته، ولكنه وضع فى مواجهة عبارة: مؤلفات كلاسيكية Scriptor Classicus عبارة مؤلفات شعبية، أو للعامة Scriptor Proletarios ومن ذلك يفهم أنه يقصد بالعبارة الأولى تلك المؤلفات التى يقرأها أبناء الطبقة (Class) المتميزة أو الصفوة من الرومان. وبديهى أن هؤلاء كانوا يقرأون اليونانية (لغة الثقافة الرفيعة فى روما ومصدر الإلهام لمثقفيها) التى كتبت بها الأعمال اليونانية «الرفيعة» فى الشعر والدراما والفلسفة.. إلخ، كذلك كانت هذه الصفوة الرومانية تقرأ اللغة اللاتينية «الفصحى» التى كتب بها المؤلفون والمفكرون الرومان الكبار أعمالهم. وبذلك يبدو أن قصد جيليوس كان وصف الكتابات التى تركها كبار اليونان والرومان التى كانت تقرأها الصفوة المثقفة، ويحاكيها المتأخرون، بأنها تنتسب لهذ الطبقة. ولكن مترجمًا إيطاليًا رديئًا فى القرن الخامس عشر ترجم المصطلح على أساس أنه مستمد من كلمة Class التى تعنى الفصل المدرسى، لا «الطبقة العليا» ففهم البعض - ممن استخدموا هذه الترجمة - أن العمل الكلاسيكى هو الجدير بأن يدرس فى المدارس كأنموذج ينبغى تقليده. وعندما ترجم الإيطاليون كتاب «الشعر» لأرسطو ترجمة رديئة، وشرحه نقاد متزمتون،

رأوا أن أرسطو تحدث عن مسرحيات بعينها بوصفها النماذج العليا للتأليف الدرامى، ومن ثم أصبحت جديرة بأن تدرس فى المدارس (أى كلاسيكية) حسب فهم المترجمين الأوائل، وبأن تحاكى فى المؤلفات الجديدة. ونقل النقاد الفرنسيون شرح أسلافهم الإيطاليين لأرسطو وإضافاتهم إلى ما قاله، وعلى ذلك نشأت مدرسة فى التأليف المسرحى الفرنسى - فى القرنين الـ ١٧ و ١٨، عرفت باسم «الكلاسيكية الجديدة» توهم أصحابها - من الشعراءوالنقاد - أنهم يحاكون أعمال اليونانيين القدامى، وينفذون «تعاليم أرسطو» المنسوبة - زورًا - إليه. وعلى أى حال، فإن الأعمال التى كانت تفضلها الصفوة - أو الطبقة الرفيعة - سواء فى روما القرن الثانى أو فى باريس القرن الـ ١٨ - كانت هى نفسها الأعمال التى أجمع النقاد على أنها جديرة بالدراسة واستخلاص القواعد النقدية الأولى (فى الدراما والشعر) منها لاحتوائها - ليس فقط على شروط وقيود التأليف المنسوبة لأرسطو - وإنما لأنها عالجت موضوعات كونية وإنسانية شاملة وعبرت عن رؤى وعن مواقف نبيلة وقيم ثابتة. وهذه الصفات الأخيرة (صفات الكونية والشمول والنبل والثبات أو الإطلاق) هى الكلمات التى أصبحت تحدد إمكانية إطلاق نعت: كلاسيكى على عمل أدبى ما. وبفضل هذاالفهم - أو ربماعلى الرغم منه - اكتشفت شعوب كثيرة أنها انتجت فى ثقافاتها القديمة أعمالاً أدبية وفنية مشابهة (كالشعر العربى الجاهلى حتى العصر العباسى الأول. أو مثل السير الشعبية والحكايات وكتب المغازى وطبقات الشخصيات..إلخ، أو مثل الملاحم الهندية أو الجرمانية). وفى الأعمال الفكرية - وحتى العلمية - أصبح المصطلح يطلق على الأعمال القديمة، والراسخة والعامة التى تتفق على قيمتها أو تشارك فى مفاهيمها أجيال أو أمم عديدة حتى لتصير «معيارًا» لقياس مدى التجدد، أو الإضافة أو الابتكار.. فبينما اعتقد «الكلاسيكيون» الفرنسيون فى القرن الـ ١٧ أنهم وضعوا أيديهم على الصياغة النهائية للمثل العليا للفكر والفن (وجوهرها هو الاتفاق مع المنطق الأرسطى الذى اعتبروه مساوياً للعقل نفسه).. فإن كل بلد فى أوروبا، وكل ثقافة، اكتشفت نماذجها الخاصة التى ميزتها صفة الكلاسيكية (انظر: المحاكاة).

(٣٠٢) كلية Holism

ربما كان هذا المصطلح واحداً من أقدم الصياغات الاصطلاحية الشاملة التى طرحها الفكر التجريبى - الدينى ثم الفلسفى ثم العلمى (الرياضى والفيزيقى) دون أن يقطع بشكل نهائى فى مدلوله المحدد. إن المعنى المباشر للكلية، هو القول إن الكل - أو أن بعض الكليات - تكون أكبر من حاصل جمع أجزائها: أى أن الكل من حيث بنيانه وفعاليته يتميز بخصائص لا يمكن تفسيرها أو توضيحها على أساس خصائص الأجزاء (أو خصائص كل جزء على حدة) ولا على أساس العلاقات المباشرة بين تلك الأجزاء داخل الكل الواحد. كانت تلك هى النظرة السائدة للكون فى الديانات الكبرى لمصر القديمة - ثم لبابل وفارس والعبرانيين واليونانيين - وعنها انتقلت إلى فلسفة أرسطو (فى كتاب الطبيعة وفى كل معالجاته المتناثرة للميتافيزيقا: الفلسفة الأولى: اللاهوت) ومنها انتقلت إلى غالبية كبار الفلاسفة المسلمين والمتصوفة (سواء فى القول بتعالى الله عن الكون المخلوق أو فى القول بحلول الله فيه). ولكن الفلسفات - الحديثة - التى مهدت للفلسفات العلمية المختلفة، ابتكرت مفهوم «البناء العضوى» الذى أصبح صورة جديدة لمفهوم الكلية والذى يقوم على التشبيه العام بين الأنظمة الكيانية - سواء كانت طبيعية أو تاريخية أى اجتماعية وفردية إنسانية – وبين الكيانات العضوية الحية بالفعل. وفى هذه الكيانات الأخيرة تفقد المكونات الفردية والأجزاء والأعضاء طبائعها وخصائصها الذاتية فى حالة انفرادها أو عزلها، وتكتسب طبائع وخصائص ووظائف جديدة تماما فى حالة تجمعها داخل «الكل» أو الكيان الكلى الجديد؛ بل إن بعض المكونات والأجزاء يمكن أن تفقد وجودها ذاته إذا انفصلت عن «الكل». فبعض المواد يمكن أن تتبخر أو تتلاشى؛ واللغة أو الدين أو الدولة وغيرها يمكن أن تتلاشى وتندثر إذا انفصلت عن «المجتمع» الذى أنشأها، أو عن الأمة التى مارستها وبذلك أصبح مفهوم «الكلية» أحد المسلمات الأولى لإدراك وجود الكيانات أو تفاعلاتها سواء كانت كيانات طبيعية أوتاريخية، أو «منتجات» إنسانية. فلا يمكن تصور الخيال منعزلاً عن ذهن الإنسان وما يحمله من معرفة ونشاطه وإبداعه الفكرى والعلمى والفنى، ولا يمكن عزل الإيقاع عن

الصوت ولا عن الحركة؛ وفى فلسفة العلم الحديثة ينظر إلى «العلم» نفسه ليس بوصفه «منظومة» مرتبة من جزئيات من الحقائق أو الأحكام والقوانين التى يمكن عزلها بعضها عن البعض، وإنما هو نظام متداخل متواصل. يتخلق فى شكل بناء جديد لا تنعزل فيه قواعد ولا ظواهر أجزائه إلا على سبيل الافتراض حتى يمكن دراستها واستخلاص قواعد وجودها وحركتها للتحكم فيها.

(٣٠٣) الكوميديا السوداء Black Comedy

نوع متميز وحديث من المؤلفات المسرحية، يعرف أيضًا باسم الكوميديا القاتمة Dark Comedy ويرجع تاريخ المصطلح إلى ثلاثينيات القرن العشرين، حينما قام المؤلف المسرحى الفرنسى جان أنوى بتقسيم ما كتبه من مسرحيات بين ١٩٣٠ ـ ١٩٤٠ إلى المسرحيات الوردية Pieces Roses، والمسرحيات السوداء Pieces Noires. وربما يرجع أيضًا إلى كتاب الشاعر والمسرحى الفرنسى أندريه بريتون، أحد مؤسسى السيريالية، الذى صدر عام ١٩٤٠، باسم: «مختارات من الفكاهة السوداء» حيث صور بريتون اهتمام النزعة السيريالية بمعالجة ما هو مخيف، أو مقزز، أو مفزع معالجة فكاهية، مما يشير إلى «التمرد الأسمى للعقل، ضد ما عودته عليه الثقافة القديمة».. أما الكوميديا القاتمة، فقد صاغ هذا المصطلح الناقد البريطانى جون ستيان عام ١٩٦٢.

ولكن نظريات الدراما المتأثرة بكل من فلسفة الأخلاق وفلسفة التاريخ أرست القواعد النظرية: فرغم تمسك المؤلفين بقواعد الفن الدرامى العامة.. فإن الدراما يمكن أن تقدم وجهة نظر متشائمة، أو «سوداء» عن العالم والإنسانية، بل وأن تعالج موضوعات لم تهتم بها الكوميديا أصلاً (مثل: الموضوعات الاجتماعية والنفسية)؛ على أساس أن معالجة هذه الموضوعات بأسلوب الكوميديا (كما فعل عندنا نعمان عاشور، وسعد الدين وهبه، وتوفيق الحكيم بالطبع) أصلح لعصرنا من معالجتها بأسلوب المأساة؛ لأن المأساة ارتبطت فى الماضى بعقيدة حتمية التصادم بين اختيار الإنسان، وبين القدر الذى لابد أن ينتصر على إرادة البشر، وبإمكانية المعنى الأخلاقى والنفسى للبطولة، أما عن عصرنا فالعلم يفسرالعالم

تفسيرًا، يجعل الإنسان جزءًا من الطبيعة، وبطولته تستند إلى عوامل خاصة بالفرد وليست بالنوع الإنسانى كله. ومع ذلك.. فإن المصطلح له فى تاريخ الأدب العربى أصول أدبية وفلسفية مختلفة. فالهجاء - فى الشعر - قد يدعو إلى الكآبة، رغم أنه يستخدم التهكم والسخرية لتحقير الشخص المهجو، وتنشأ الكآبة من الشعور بأن الصورة السيئة التى ظهر بها هذا الشخص، قد تنطبق على معظم البشر أوقد تهددهم. وفى التراث الشعبى - والدينى - العربى.. لا يستحب الضحك الكثير، فهو ينذر بسوء العاقبة، ويشير إلى خداع الدهر للإنسان؛ والهموم القاسية - لدى الغير - قد تثير سخرية من نجوا من هذه الهموم .. إلخ.

(٣٠٤) الكونية (نزعة) Cosmopolitanism

فضلت هنا ترجمة المصطلح إلى «الكونية» بدلاً من «العالمية» أولا لارتباط الكلمة اللاتينية بالجذع (أو الجذر) الذى يعنى الكون (Cosmos)، وثانيًا لأن كلمة «العالمية» أصبحت ذات دلالات خاصة فى العربية، غير دلالات «الكوزمبوليتانية».

إن الكونية كانت تسمية «هجائية» ابتكرها النقاد السوفيت فى الأربعينيات لمهاجمة، وهجاء - بعض النقاد السوفيت، أيضاً الذين هاجموا الأدب والدراما والمسرح فى بلادهم، وانتقدوا إبداعاتها لبعدها عن المقاييس والمعايير الغربية، ولكن النقاد «الرسميين» أيامها - والذين كانوا تلامذة لمدرسة الناقد والمنظر الرسمى الأكبر للفن السوفيتى، جدانوف - هاجموا النقاد «المستغربين» أو الميالين إلى المعايير الغربية، على أساس أنهم يريدون إخضاع الأدب والفن الاشتراكيين لمعايير «الغرب البورجوازى» وأنهم يصفون تلك المعايير بالشمول، أو بالكونية لانطباقها على أدب وفن أية ثقافة أخرى غير غربية، وأكد هؤلاء الرسميون أن الكونية نزعة معادية للواقعية الاشتراكية مثل «الشكلانية» الروسية القديمة (من أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين - انظر) وأقاموا هجومهم على أساس أن «الغرب البرجوازى» ينزع إلى فرض معاييره الفنية الخاصة على العالم (الكون) كله، باعتبارها معايير الجمال والشعور الشاملة والمطلقة. ولكن هذه النزعة لمهاجمة «الكونية» تلاشت فى الاتحاد السوفيتى - كما فى غيره من البلدان

الاشتراكية ـ بالتدريج مع اختفاء ستالين وعصره وذبولهما. ومع اكتشاف الحقيقة البسيطة التى تؤكد أن هذه البلدان ـ فى أوروبا خصوصًا ـ ليست إلا جزءًا من «الثقافة والحضارة» الغربيتين، وأيضًا مع اكتشاف أن معايير الأساليب الفنية (لا معايير الأبنية الفنية أو معايير التشكيل) يمكن أن تكون مستقلة عن طبيعة النظام الاجتماعى، الذى يفرز الأديب أو الفنان ـ وهذه كشوف وتعبيرات سوفيتية الأصل أيضًا، صاغها فلاديمير يرميلوف الناقد السوفيتى الرسمى الأكبر فى الستينيات. ولكن مفهوم «الكونية» انتشر ـ رغم سحب أصحابه له ـ خارج البلدان الاشتراكية بدلالات أخرى، ورفضه النقاد والمفكرون أصحاب النزعات القومية من ناحية، بينما قبله وأعطاه مسحة من التمجيد، أصحاب النزعات الطائفية واللاقومية عموماً، على أساس أنه يسهل لهم فكرة التبشير بأن «الفن» يرتبط بالإنسان «الكونى» لا القومى، ولا علاقة لتقييمه بمدى ارتباطه بتراث الثقافة التى يبدع من خلالها أو الأمة التى يبدع لها، وإنما ينبغى تقييمه وفقاً لمعايير عامة؛ بصرف النظر عن منشأ هذه المعايير ـ فى الغرب أو غيره.

(٣٠٥) كونفوشيوسية Confucianism

هى الفلسفة الأخلاقية، ذات النظرة الاجتماعية والكونية، ثم «الديانة» التى أصبحت علامة على «الحضارة/الثقافة» الصينية، منذ اكتشف الباحثون (المستشرقون) الغربيون فى القرن الثامن عشر أنها تمثل «الإطار الأساسى» لتلك الحضارة العريقة وثقافتها. تنتسب الكونفوشيوسية إلى مؤسسها كونج ـ فو ـ زى (و: كونفوشيوس هو النطق الأوروبى: Confucious) أو: الأستاذ (والمعلم) كونج، الذى عاش فيما بين القرنين السادس والخامس قبل الميلاد (٥٥١ ـ ٤٧٩ق.م) وقيل فى سيرته الرسمية ـ التى كتبت بعد وفاته بنحو ثلاثة قرون ـ إنه كان موظفًا فى الحكومة (إحدى حكومات النبلاء الإقطاعيين بعد انهيار الحكم المركزى لأسرة تشو فى نهاية القرن السابع ق.م) كما قيل إنه كان وزيرًا فى البلاط وحاكمًا لإحدى الولايات ومدرسًا، جمع تلاميذه كتاباته وأكثرها فى شكل حوارات ـ كحوارات سقراط التى جمعها تلميذه أفلاطون ـ ونشروها باسم:

«المنتخبات Analects»، كما جمعوا من كتاباته: «الكتب العليا» الخمسة أو : «لون ـ يو» التى أصبحت أساسًا للمدرسة الأخلاقية والاجتماعية، ثم تحولت إلى ديانة لها معابدها وكهنوتها وطقوسها الرئيسية فى الصين طوال نحو ألفى وثلاثمائة عام (رغم ظهور مدارس أخرى معارضة لها لم يكتب لها الذيوع ولا الاستمرار) ورغم أن السياسة الثقافية والفكرية والدعائية الرسمية للحكومة الشيوعية فى الصين حاولت استئصال الكونفوشيوسية باعتبارها ذات موقف غير علمى وغير ثورى من المجتمع ومؤسساته التقليدية (خاصة فيما تطورت إليه الكونفوشيوسية بشأن تقديس وعبادة الأسلاف وحظرالتفكير الإبداعى والنقدى والخضوع للأمر الواقع وتبريره) رغم ذلك فإن مؤسسى الدولة الصينية الحديثة (وعلى رأسهم ماوتسى تونج نفسه) عادوا كثيرًا ـ فى كتاباتهم وخطبهم ـ إلى أقوال كونفوشيوس ذات الطابع الأخلاقى والإنسانى والاجتماعى الواعى والعقلانى المستنير، وذلك لكى يوثقوا علاقة فكرهم «الثورى» والنقدى بتراثهم الثقافى من ناحية، ولكى يساعدوا على نقد هذا التراث نفسه وتطويره وتجدده من داخله ـ من ناحية أخرى. والشاهد الآن أن الكونفوشيوسية لاتزال تمثل الإطار الفكرى الرئيسى لكل من سياسة الصين الثقافية، وتقاليد الناس الاجتماعية والأخلاقية وسلوكهم.

الحقيقة أن «الديانة» التى تعتبر جزءًا من «تعاليم» كونفوشيوس، لم تكن من ابتكاره ولا بوحى منه وإنما صاغها ـ أولاً ـ اثنان من أتباع مدرسته هما: مينج ـ زى (فى القرن الرابع ق.م) ثم كسونج ـ زى (فى القرن الثالث ق.م) ثم جاء الباحثون الغربيون فوجدوا نظامًا كهنوتيًا وعقيدة دينية رأوا أنها مثل المسيحية يجب أن تنسب إلى شخص واحد كان ينبوعًا ومعلمًا لهما معًا، فنسبوها إليه طبقاً لما وجدوه مذكورًا فى تعاليم مينج وكسونج.

وكانت هذه التعاليم ـ سواء فى الكتابات المنسوبة لكونفوشيوس (المنتخبات والكتب العليا الخمسة) – والتى أصبحت تسمى «المعرفة العظمى» أو كتابات أتباعه ـ قد أصبحت جزءًا رئيسيًا من «تعليم» كل تمليذ صينى حتى نهاية الحرب العالمية الثانية حين بدأ الحكم الجديد، ثم عاود تفسيرها وتطويرها ومنع تعليم الأجزاء السلبية منها.

ولم يكن كونفوشيوس ـ فى كتاباته ـ مبشرًا بدين ما، كما لم يطالب بتنظيم أى كهنوت، وإنما رأى أن الكون لابد له من خالق واحد (أطلق عليه اسم: تيان) ولكنه فى الوقت نفسه لم يهتم بمقاومة الديانات الوثنية القديمة والمجموعات العديدة من «آلهتها» وإنما اهتم بالجانب الخلقى والاجتماعى من الحياة، الأمر الذى حال دون اكتساب الكونفوشيوسية نفسها أى أساس للتطرف أو التعصب، شأنها شأن أية فلسفة أخلاقية ومثالية، عقلية أخلاقية (كالأفلاطونية مثلاً).

وقال كونفوشيوس إن حل مشاكل الحياة يكمن فى ممارسة الـ: «لى» ـ وهى رؤية تجمع بين العادات الحميدة، على رأسها تبادل ورد التحية للآخرين وتوقير الكبار والحدب على الصغار والفقراء والضعاف...إلخ، والأمانة، وأداء مجموعة من الطقوس، على رأسها ما يتعلق بالنظافة البدنية والتحكم فى الانفعال، وقال إن ممارسة «لى» تضمن كلا من الاستقرار والاستمرار، وبدونها لا يوجد سوى الفوضى؛ ذلك أن «لى» تتركز على التوازن فى العالم، وهو توازن لم يستحدث فى العالم وإنما هو موجود فيه بطبيعته، ثم يستمر لأن البشر يرعونه، فإذا لم يفعلوا حلت الفوضى (وهذا شبيه بما تضمنته متون الأهرام المصرية القديمة عن التناغم أو الانسجام الطبيعى بين عناصر الوجود والذى يحل أى صراع، والذى يرعاه «المصريون» بحماية النيل والأرض المزروعة وبتوقير الفرعون وتقديس رب السماء).

وقال إن جميع قوى الكون وكائناته مشمولة فى هذا التوازن، يعتمد على استمراره بقاء مؤسسات المجتمع واستمرار الزمن ورفاهية الناس.

ولذلك فقد رأى كونفوشيوس وأتباعه أن «لى» هى قوة معنوية وأخلاقية ضرورية لحفظ وتطور المجتمع ، وقال فى «المنتخبات» ما نصه: «إذا قمت بقيادة الناس بالإجراءات القانونية ونظمت سلوكهم بواسطة العقوبات، فلن يكون لديهم إحساس بالشرف والعار، ولا إدراك لهما، أما إذا قدتهم بقوة «لى» أى: «القدوة الفاضلة» ونظمتهم بواسطة أحكام «لى»، فسوف ينمو لديهم الإدراك بما هو «عار» وإحساس بالشرف والخجل وسوف يقومون بتصحيح أنفسهم وسلوكهم». ولهذا فإن على الأشخاص وعلى المجتمع أن يتمتعوا بـ «رين» أو «الحس الإنسانى»

الذى يعد التعاطف والإحساس بالمسئولية أساسه ومصدره. وكانت التعاليم الكونفوشيوسية كلها ترمى إلى مساعدة الناس والمؤسسات للوصول إلى - وللحصول على - هذا الحس الإنسانى، والوسيلة إليه هى الانضباط الذاتى والتأمل العميق وتكامل الأفكار مع السلوك أو النظام التربوى/السلوكى، الذى سماه كونفوشيوس «جون - زى» وهى كلمة كانت تعنى «الارستقراطى» ولكنه جعلها تعنى: «الشخص السامى الخلق والكريم على نفسه وعلى الآخرين»، وهو الشخص ذوالعقل المتفتح المتعاطف مع الآخرين، والذى لا يتركز «همه على ذاته» بصرف النظر عن وضعه الاجتماعى. واللافت للنظر أن كونفوشيوس ابتكر لغة لا إشارة فيها إلى «الجنس»، ذات أفعال محايدة لا تميز بين الذكر والأنثى.

(٣٠٦) الكينزية الجديدة (نظرية) New Keynesian (Theory)

اتجاه نظرى فى علم الاقتصاد (وينتشر بشكل متزايد مؤخرًا فى أوروبا الغربية) يرمى إلى إعادة تأسيس دور الدولة فى تنظيم العلاقات بين الاستثمار (رأس المال) وبين كل من العمالة والأجور والأسعار، كما يرمى إلى إعادة تأسيس دور (وواجب) البنوك المركزية فى كل دولة بالنسبة لمراقبة عملية دخول وخروج الاستثمارات (رءوس الأموال) الدولية (أو الأجنبية) أوغير القومية إلى ومن السوق القومية وحماية «سعر» العملة القومية ونظام (منظومة) الأسعار السلعية، بما فيها سعر العمل (أى:الأجور) داخل السوق القومية؛ كما يرمى الاتجاه ذاته إلى استعادة قدر معقولٍ من التنسيق بين كل من الدولة (من خلال البنك المركزى أو الأجهزة الحكومية المعنية - كالوزارات المسئولة عن الاقتصاد بمجالاته المختلفة) والاستثمار الخاص (أو: رأس المال بتعبير النظرية الكينزية، والنظريات الاقتصادية التقليدية القديمة).

وقد استمد المصطلح من النظرية الكينزية (نسبة إلى عالم الاقتصاد والمالية العامة البريطانى الكبير فى العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، جون ما ينارد كينز) التى جرت صياغتها من خلال الحلول العملية التى اقترحها كينز فى سلسلة كتبه المهمة، من «بحث فى الإصلاح المالى» عام ١٩٢٣، والذى نادى

فيه بضرورة أن تلعب البنوك المركزية (أو الدولة) دورًا رئيسيًا فى تحديد معدلات الاستثمار والادخار وأسعار الفائدة والأجور وتوجيه رأس المال نحو مجالات الاستثمار المطلوبة اجتماعيًا لمنع بدء دورة كساد بسبب تكدس الاستثمارات فى مجالات بعينها مما يؤدى إلى تقلص الأجور وانخفاض أسعار السلع وانسحاب المستثمرين بأموالهم، وهى الدورة (الكساد) التى بدأت بالفعل عام ١٩٢٩، رغم دعوة كينز إلى إعطاء الأولوية فى السياسة المالية لاستقرار كل من العمالة ومعدلات الأسعار بدلاً من السعى للعودة إلى قاعدة الذهب (التى كانت هدف السياسات المالية قبل عام ١٩١٤). وفى عام ١٩٣٠ أصدر كينز كتابه الثانى: «مقال عن النقود» ولكنه لم يلق أية استجابة، رغم تأكيده أهمية دور الدولة فى الدفاع عن الرخاء بالحفاظ على تناسب معقول بين الأجور والأسعار ومعدلات الفائدة على القروض الاستثمارية والربح العائد من الاستثمار ذاته، ولكن بحثه الضخم عن «النظرية العامة للعمالة والفائدة والنقود» عام ١٩٣٦، هو الذى دحض النظرية التقليدية، التى كانت ترى أن العلاقة التلقائية بين الأجور والأسعار كفيلة بالقضاء على البطالة وتحقيق العمالة الكاملة. ولكن كينز رأى أن العلاقة بين الأجور والأسعار ليست علاقة حرة، إذ تحكمها رغبة الاستثمار (رأس المال) فى كل من زيادة الإنتاج، وزيادة الأرباح. وزيادة الإنتاج تتحقق إما بتشغيل العمالة أكثر أو بتطوير الآلات والاستغناء عن نسبة من العمالة مع كل تطور (الأمر الذى يزيد البطالة ولكنه يوفر الأجور، وإن كان سيؤدى إلى تخفيض المبيعات لتضاؤل كمية النقود لدى المستهلكين لزيادة البطالة..إلخ) أما زيادة الأرباح فتتحق إما بزيادة الأسعار أو بزيادة المبيعات مع خفض التكلفة، وقد تنخفض التكلفة بتطوير الآلات وخفض أسعار الخامات وخفض الأجور، ولكن المبيعات قد تنخفض أيضًا إما بسبب تشبع السوق أو قلة المال المتاح فى السوق نفسها للاستهلاك. ويرى الكينزيون الجدد الآن خاصة فى القارة الأوروبية: فرنسا وإيطاليا وألمانيا وأسبانيا - أكثر مما هو فى بريطانيا (وطن ما ينارد كينز نفسه) - أن الحلول التى افترضها كينز فى الثلاثينيات مازالت تصلح أساسًا لمعالجة الأزمة المستمرة التى تهدد بالتحول إلى كساد كبير. والأساس الذى يشيرون إليه هو حتمية المزج بين تحديد حرية حركة الاستثمارات الدولية

وتحجيم المضاربات على العملات والخامات الاستراتيجية، وعلى الأوراق الخاصة بالمشروعات التنموية الكبرى (خاصة فى الدول النامية وسريعة النمو) وذلك من خلال اتفاقية دولية ملزمة هى اتفاقية «الجات» أو ترتبط بها (وتكون فى الحقيقة قيدًا عليها وتوجيهًا عقلانيًا لها) وتعظيم دور البنوك المركزية فى مختلف دول العالم الصناعية وحديثة النمو والنامية الرئيسية والسعى إلى إنشاء «بنك مركزى عالمى» يحقق التوازن بين أسعار العملات الرئيسية فى العالم. وبذلك يبدو أن الكينزيين الجدد يرتبطون من ناحية بالفكر النقدى والليبرالى فى آن واحد، وأنهم يستوعبون من ناحية حقيقة «تكامل» اقتصاديات العالم أو «تبادل الاعتماد» فيما بينها بشكل إيجابى. أما الانتقاد الرئيسى الذى يوجه إليهم فهو عدم اعتنائهم بأوضاع المجتمعات الأكثر فقرًا خصوصًا فى إفريقيا، ثم عدم وضعهم قضية «التعدد الثقافى» والنمو الاجتماعى فى الاعتبار شأنهم فى ذلك شأن الاقتصاديين التقليديين فى القرن التاسع عشر.

(٣٠٧) لاماركية Lamarckism

نسبة إلى عالم الحيوانات والطبيعة العضوية الفرنسى الكبير جان بييرانتون دى مونيه (شيفالييه) دى لامارك (١٧٤٤ ـ ١٨٢٩) الذى سبق داروين البريطانى فى وضع نظرية عن نشوء وتطور الكائنات الحية. وعادة ما تلخص نظرية لامارك فى التطور ـ تلخيصًا ناقصًا ـ بأنها نظرية: «توريث الخصائص المكتسبة» ولكن هذه العبارة لا تكفى لتوضيح النظرية، فلامارك يعتقد بأن القوة الدافعة إلى التغييرالذى يحدث تطور الكائن الحى، هى احتياجات الكائن ثم نشاطه الساعى إلى إشباع تلك الاحتياجات، والمثال التقليدى هو أن الزرافة صار لها عنق طويل وورثت خاصية العنق الطويل لأجيالها من خلال سلسلة طويلة من الأجيال التى كانت تمد أعناقها نحو أطراف النباتات العالية. ولكن المثال الأكثر عمقًا يشير إلى تكيف الكائنات الدقيقة مع متغيرات البيئة فيما يتعلق بالغذاء أو بالمواجهة مع الأعداء الطبيعيين. أما داروين فيقول: إن التغيرات القابلة للتوريث ـ وهى موضوع الانتخاب الطبيعى ـ إما أن تحدث تلقائيًا أو لا تحدث مطلقًا.

ولذلك قال أصحاب «الداروينية الجديدة» إن المعلومات الوراثية تكون قد تولدت - فى خلايا الكائن الحى - بشكل ذاتى بوصفها جزءًا من عملية ونظام استجابة الكائن الحى لظروف بيئته (انظر: داروينية).

وهنا يمكن القول إن نظرية لامارك كانت تبدو أسهل وأكثر تلاؤمًا مع ظواهر الأشياء خصوصاً فى المستوى الاجتماعى. فنحن نتعلم ونكتسب خبرات جيلاً وراء جيل، ونورث الخبرات لأجيالنا التالية، وفكرة التكيف مع البيئة تبدو أكثر قابلية للتصديق، من فكرة «معلومات وأوامر» تنطبع كالرموز فى خلايا متناهية الضآلة وتتحكم فى تطور أو انقراض كائنات بأكملها. ولهذين السببين وأسباب نظرية أخرى فقد تطورت اللاماركية فى الاتحاد السوفيتى فى العشرينيات من القرن العشرين على يد العالم تروفيم لايزنكو الذى أقام أفكاره على ما كان زميله ميتشورين Michurin قد أكده فى بحوثه من قبل من أفكار نظرية عن تفاعل الظواهر البيولوجية وتطورها من خلال التفاعل مع البيئة والتكيف معها. وهاجم لايزنكو بشراسة أسس علم الوراثة التى كانت قد تطورت بناء على مكتشفات الراهب النمساوى مندل التى اعتبرها ستالين واللجنة المركزية للحزب الشيوعى السوفيتى متعارضة مع المادية التاريخية وللفهم المادى والطبقى للتاريخ الأمر الذى سهل على ستالين فرض أفكار لايزنكو التى أطلق عليها: «المدرسة الميتشورينية» على الحزب الشيوعى السوفيتى والدولة / وأدى هذا القرار إلى محو علم الهندسة الوراثية تماما من التعليم السوفيتى طوال نحو أربعين سنة مما كان له آثار فادحة علميًا وإنتاجيًا. ولكن اللاماركية واجهت على مستوى الاختبار البيولوجى العلمى فى الغرب، انتقادات قوية أثبتت قصورها وخطأها، وأثبت تطور علم الوراثة أوالـ Genetics اقتراب داروين من الحقيقة أكثر من لامارك (انظر: النشوء والارتقاء).

(٢٠٨) لا متناه : ما لا نهاية Infinite, Infinity

إحدى أهم إشكاليات مبادئ الرياضيات التى ورثتها عن كل من الفكر الميتافيزيقى التقليدى القديم، والمنطق، ولا تزال الإشكالية قائمة إلى الآن - على

حد قول ريتشارد راكر - أستاذ المنطق ومبادئ الرياضيات فى أوكسفورد - فى كتابه «الأبدية والعقل» (لندن - عام ١٩٨٢)، وتعود مشكلة: «اللامتناهى» أو : ما لا نهاية له من الحجم أو فى الزمان (العمر) - ضخامة أو ضآلة - إلى القرن الخامس قبل الميلاد، حينما طرح زينو (زميل بارمينيديس الفيلسوف فى مدينة إيليا، الذى وصفه أرسطو بأنه مخترع الجدل الفلسفى) تصوره عن وجود عدة نقائض منطقية تتعلق بإمكانية أن تكون الأشياء فى الوجود - وهى كثيرة جدًا - محدودة أو لا نهائية العدد، وإمكانية تقسيم كل شىء إلى قسمين، لكل منهما حجم أو عمر، ثم تقسيم الاثنين إلى ما لا نهاية (وفى نقائضه تحدث زينو عن الحجم والزمن والمسافة والسرعة والحركة والمساحة)، فقال بإمكانية وجود كل من اللامتناهى والمتناهى معًا؛ واحتمال أن يكون كل «لا متناهى» إنما يتكون من «متناهيات» متتالية إلى «ما لا نهاية». ولكن اعتقد أرسطو أنه لا شىء «لا نهائى» فى الحقيقة لا فى الحجم ولا فى العدد وليست المالا نهاية عنده سوى احتمال. وتبعه فى ذلك كل الفلاسفة المسلمين، وإن قالوا إنه احتمال مؤكد أو مرجح على الأقل. وظلت القضية تزعج غالبية الفلاسفة حتى قال كانط فى القرن الثامن عشر إنها من القضايا الخاصة بالعقل الخالص لا بالعقل العملى ولا بالعقل المبدع. وفى القرن العشرين قال برتران راسل - مؤسس أحد أهم فروع الرياضيات الحديثة والمنطق الرياضى - (فى كتابه: مقدمة إلى فلسفة الرياضيات - لندن عام ١٩١٩، طبعة ١٩٧٨) إن الخيال الإنسانى على استعداد دومًا لإطلاق ما هو محدود ونهائى بوضوح إلى آفاق اللانهائى وغير المحدود، وقد أمكن لهذا العقل - أو الخيال - : أن يجعل المتتالية الرقمية: ١و٢و٣و٤.. تستمر فى تصاعدها - أو تتابعها - إلى ما لا نهاية ولا حدود. غير أن مشكلة إخضاع هذا الاستبصار الصادق لقواعد الرياضة ليست مشكلة هينة ولم تحل حلاً «نهائيًا» ربما إلى الآن. ويتجلى اتجاهان رئيسيان متعارضان على طول تاريخ هذا الموضوع (أو هذه المشكلة) يقترن الاتجاه الأول بالنزعة الفلسفية الاسمية (الاعتبارية أو اللفظية) Nominalism وبالنزعة المثالية Idealism وهو الاتجاه الذى لايزال يتجلى فى نزعة: النهائية Finitism والنزعة الحدسية Intuitionism حيث تعتبر الأشياء

المجـردة (مـثل: الأرقـام) من إبداعـات العـقل الإنسـانى ولا وجـود لهـا فى عـالم الوقائع المادية الفعلية، وعلى ذلك فـإنه رغم أن سلسلة الأرقام المذكورة من قبل يمكن «إدراكـهـا» ورغم أن الأرقـام (من أعـضـاء هـذه السلسـلة) وحـتـى أى «رقم» مقصود بذاته لأغراض عملية يمكن ترتيبها وتركيبها، رغم ذلك فإن «المتتالية الرقـمـيـة» ذاتهـا تظل ناقـصـة لا تكتـمل أبدًا ولا يمكن أن تكون «لانهـائيـة»، فـهى تنتهى عندما ينتهى إحصاء (أو عد) ما يجرى عده أو ترقيمه: فأنت لا تحصى بالأرقـام إلا مـا يمكن إحـصـاؤه ولا تـعطى رقـمًـا إلا لمـا «تحـصـيـه» وتعـده بالفـعل (تعطيه اسمًا أو لفظًا أو اعتبارًا، هو: الرقم) ولذلك فإن هذا الاتجاه (الاسمى) الأول، يقول: إن الـ : «ما لا نهاية» ليست سوى احتمال أو أنها «محتملة» فقط وليست مؤكدة لأن كل رقم حقيقى إنما يتحدد - فيصبح نهائيًا - من خلال متتالية أو مجموعة «لا نهائية» محتملة أو مفترضة من الأرقام.

وفى القرن العشرين وبناء على تطوير المنطق الرياضى وفلسفة الرياضيات والمنطق الاحـتـمـالى Modal والموقـفى Situational ازداد العـامل التـحليلى لهـذا الاتجاه - الأول - عمقًا، وحلت محل الفرضيات (أو المبرهنات) القياسية القديمة، فرضيات (أو مبرهنات Theorems) أخرى أحدث وأكثر دقة وأقل اعتمادًا على الحدس. ولذلك - فيمـا يقـول راكـر - فـإنه لا يفـاجـئنا الآن، أن يتبع غـالبـيـة الرياضيين فى العصر الراهن الاتجاه الثانى الذى يقترن بكل من النزعة الواقعية Realism والنزعة الأفلاطونية Platonism: فى هذه النزعة يفترض أن المتتالية المكتملة توجد بالفعل وإن اتخذ وجودها سبيلاً غامضًا، وعلى ذلك فإنه يمكن التعامل معها بوصفها «شيئاً» قائماً بالفعل: فاللانهائى فعلى، أو هو موجود قائم فعلاً (حتى فى الفيزياء الحديثة أصبح الكون محدودًا فى كل برهة، ولكنه يتمدد بصورة لانهائية، فينشىء زمانًا ومكانًا جديدين باستمرار، فهو كون لا نهائى أيضًا، وإن كان محدودًا: هو محدود «الآن» ولا نهائى أبدًا. عند أينشتاين)، وإذا اهتم الرياضى بأن يتجنب الوقوع فى التناقضات أو النقائض التحليلية (المنطقية) التى طرحها زينو الأيلى قبل ستةوعشرين قرنًا، فإنه يستطيع أن يتعامل مع «اللانهائى» بوصفه متناهيًا ومحدودًا. وأن يعامل المجموعات

اللانهائية بوصفها مجموعات متناهية ومحدودة، وتستخدم كلمة عبر المحدود Transfinite للإشارة إلى هذا «الامتداد» أو «الذيل» القائم بين المحدود المتناهى واللامتناهى (كما فى الحساب عبر المتناهى) وقد أعطت أساسيات نظرية المجموعات تمثيلاً مقبولاً فى قول راكر لهذا المبدأ.

وقد كان جورج كانتور (الروسى الأصل، والمتجنس بالألمانية، واضع نظرية المجموعات التى ترجع إليها كل الرياضيات الحديثة) هو أول من أوضح أن بعض المجموعات أكثر «لانهائية» من بعضها (فى كلامه عن الأعداد الأصلية Cardinal numbers التى تقيس حجم المجموعة، وهو ما ينطبق على المجموعات اللامتناهية، وحيث يكون العدد الأصلى الأصغر اللامتناهى هو أصل المجموعة التى تتتابع من : صفر و١و٢و٣.. وهو ما يدعى: الصفر ألف Aleph zero (ويبدو أن كانتور اعتمد فى تأسيس فكرته على بعض أفكار الرياضيين المسلمين العرب كالخوارزمى بشكل خاص) وعند كانتور تكون المجموعتان متشابهتين أو متساويتين فى الأرقام Equinumerous إذا تساوى كل رقمين متقابلين من أرقام المجموعتين (فتقوم علاقة مساواة بينهما)... وبذلك أيضًا أمكن لنظرية المجموعات أن تتصور تراتبًا لا متناهيًا من المجموعات المحدودة أو المتناهية.

(٣٠٩) لا منتمى Outsider

راجت هذه الكلمة وشاع استخدامها - حتى صارت مصطلحًا فى أواخر الخمسينيات والستينيات فى القرن العشرين - منذ أن نشر الكاتب البريطانى كولين ويلسون كتابه «اللامنتمى» The Outsider عام ١٩٥٦، والذى جمع فيه خليطًا من الأفكار الوجودية، والماركسية وأفكار نيتشه الفيلسوف الألمانى الشهير، وبعض أفكار الرومانتيكيين الإنجليز والألمان من القرن التاسع عشر - والواقعيين الروس فى أوائل القرن العشرين - حول «عزلة الفنان» بسبب موقفه النقدى من المجتمع. وقد جمع ويلسون تحت اسم اللامنتمى كتابًا وفلاسفة مختلفين مثل كيركجارد ونيتشه ولورانس وكافكا وهيمنجواى ووصف كلا منهم بصفة

اللامنتمى، الأمر الذى جعلهم جماعة لا يربطها رابط ولا رؤية مشتركة تقريبًا. وبذلك لم يكن من الممكن أن يتحدد للكلمة معنى اصطلاحى خاص بعينه. ومع ذلك فإن الكلمة حملت بعض الدلالات، وأشارت إلى روابط فكرية معينة زادت من الإغراء باستخدامها، أحيانًا فى علم الاجتماع، وأحيانًا فى علم النفس، وغالبًا فى النقد الأدبى، أو فى الكتابة السياسية، وحين أشار بعض النقاد إلى عبارة الكاتب البريطانى فورستر التى قال فيها إن الفنان يميل دائمًا إلى أن يكون «لامنتميًا» وربطوا بينها وبين قول النقد الفرنسى الواقعى إن الفنان يختلف دائمًا مع واقعه ويحلم دائِماً بواقع أفضل، تحدد مفهوم «اللامنتمى» بأنه يشير إلى نوع بعينه من مبدعى الفن، ينتمون فى الحقيقة إلى فكر فلسفى أو إلى موقف أخلاقى يفتقدونه فى واقعهم ويرونه شرطًا أساسيًا حتى يمكن أن يتواصلوا مع هذا الواقع. ولكن الفكر السياسى الشمولى استخدم مصطلح «اللامنتمى» لكى يدمغ الفنانين الرافضين للتعاون مع المؤسسات القمعية حتى وإن كانوا مؤمنين بالمبادئ نفسها التى تقوم عليها مجتمعاتهم ولكنهم يرون أن مؤسسات القمع انحرفت عن المبادئ التى تعلن تمسكها بها (وقد واجه هذا الموقف كل من المثقفين المنشقين على الأحزاب الشيوعية الحاكمة فى بلادهم، والمثقفين الغربيين الذين رفضوا الحرب فى فيتنام وفى فلسطين وفى جنوب إفريقيا أو رفضوا العمل لحساب سياسة الحرب..إلخ) ولكن بعض علماء النفس الاجتماعى - الغربى والشرقى على السواء - يرون «اللاانتماء» علامة من علامات العجز النفسى عن التكيف مع الواقع، كما يرى علماء الاجتماع الغربيون - الوضعيون خصوصًا - أنه ليس محتمًا أن يكون «اللامنتمى» ثوريًا أو صاحب مثل عليا.

(٣١٠) اللا أسطورية Demythologize

منذ أوائل القرن التاسع عشر.. بدأت محاولات مؤرخى الثقافات القديمة (المصرية والبابلية والإغريقية والهندوسية والصينية خصوصًا) لتفسير أساطير هذه الثقافات؛ خصوصًا المتعلقة بكيفية خلق الكون، أو بدء الحياة البشرية على الأرض - على أساس تاريخى أو حقيقى بالقول إن هذه الأساطير؛ إنما كانت

تصاغ تفسيرًا لأحداث حقيقية، أو تحويلاً لمثل هذه الأحداث إلى خيالات أو خرافات أسطورية؛ بما يتناسب مع المستوى الإدراكى والمعرفى، الذى كان سائدًا فى عصور تاريخ البشرية الأولى، وتحول المنهج بعد ذلك وبفضل جهود مؤسس علم الأنثروبولوجيا، سير جيمس فريزر، فى تسعينيات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين إلى محاولة تفسير الأساطير الأولى تفسيرًا مرتبطًا بالاحتياج الاجتماعى العام؛ خصوصًا فيما يتعلق بالأساطير التى تتناول الأشياء الأساسية فى حياة الناس: الماء، والشجر والأرض، والآبار، والشمس، والقمر، والجنس، والموت، والميلاد، وإنبات البذور، وحيوانات الصيد، والعواصف..إلخ، ولكن هذا التيار لم يتناول التراث اليهودى المسيحى؛ وإنما تناوله علماء فى ألمانيا البروتستانتية بوجه خاص منذ أربعينيات وإلى ثمانينيات القرن التاسع عشر حينما بدأ التفسير البروتستانتى للكتاب المقدس على يد ردولف بالتمان؛ خاصة الأسفار الأولى من العهد القديم (التكوين وما بعده)؛ لمحاولة تحقيق قدر أقصى من التطابق بين ما جاء فى الأسفار عن خلق الكون والبشر والطوفان، وغيرها، وبين ما قال به العلم الحديث على أساس اعتبار «منطوق النص» التوارتى رموزًا - لا أساطير - تشير إلى المعانى الكلية لعملية الخلق والنشوء على يدى الرب الخالق الواحد؛ أى بما ينزع عن هذه النصوص طابعها الأسطورى الشكلى أو الخارجى، وبما يحفظ لها جدارتها وأحقيتها بتصديق أنها قالت الحقيقة رمزيًا، بلا زيادة أو نقصان.

وانتقل المنهج - بعد ذلك - إلى نقد التاريخ خصوصًا تواريخ الشخصيات الكبرى - كالإسكندر أو بيركليز، أو رومولوس، وإينياس، ويوليوس قيصر، وأغسطس.. إلخ؛ لتطهير هذه التواريخ مما علق بها من أساطير وخرافات، دون حرمان الناس من الاستمتاع بالأساطير نفسها، كأنها نوع من الإبداع الفنى، ولكن مع ضمان أن يعرف التاريخ الحقيقى لهذه الشخصيات وحجم دورها الفعلى فى حياة شعوبها؛ لضمان فهم أكثر صدقًا للتاريخ العام، ولتواريخ حياة هؤلاء «العظام» وأدوارهم.

(٣١١) لاهوت الأزمة Crisis Theology

حركة دينية أوروبية، نشأت بين مفكرى الكنيسة البروتستانتية الألمان والسويسريين أساسًا، قبل انتشارها فى بريطانيا، وفى أمريكا فى الفترة الممتدة من نهاية الحرب العالمية الأولى حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. وكانت تسعى إلى طرح تصورات (مسيحية) جديدة عن العلاقة بين الله والإنسان بدافع مواجهة التيارات غير الدينية العنيفة التى اجتاحت المجتمعات الأوروبية تحت وطأة مجازر الحرب الأولى وانهيار المؤسسات الاجتماعية والأزمة الاقتصادية بعدها ثم صعود الفاشية والنازية وانفجار الحرب الثانية التى أدت إلى تخريب أوروبا كلها تقريبًا. وفى كتاب اللاهوتى الألمانى كارل بارت بالعنوان نفسه (١٩٢٤) أوضح أن الأزمة الاجتماعية الطاحنة إنما تأتى كتذكرة لأزمة أخرى دائمة هى: الخطيئة الإنسانية فى مواجهة المشيئة الإلهية وقضاء الله. وأعاد كارل بارت التذكير بـ «لاهوت الدينونة» الذى انتشر مع أواسط القرن التاسع عشر (إبان ثورات ١٨٤٨) والذى كان موضوعه الرئيسى تصور وتقييم يوم القيامة والتنبؤ بعلاماته، والذى درس تاريخه عالم اللاهوت السويسرى المعاصر الكبير ألبرت شفايتزر وأوضح ارتباطه بالمراحل المضطربة اجتماعيًا وسياسيًا وضموره كلما ساد الأمن والاستقرار. ولكن المرحلة نفسها التى أفرزت لاهوت الأزمة (مرحلة ما بين الحربين والأزمات السياسية والاقتصادية) أفرزت أيضًا موجة: الوجودية المسيحية، أو: اللاهوت الوجودى، الذى استلهم من فكر الفيلسوف الوجودى الدنماركى سورين كيركجارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) الذى مال إلى جعل التجربة الإنسانية معيارًا للحكم على كل عقيدة، وللحكم على قدرة العقيدة ـ أو اللاهوت ـ على إنارة طريق الإنسان وتخليصه من الإحساس بالأزمة، وليس من الأزمة ذاتها، (ورغم تدين هذا الاتجاه سلوكيًا فقد تبين أيضًا إلحاده) وقد عرف لاهوت الأزمة أيضًا باسم: اللاهوت الجدلى، لإعلانه أن العلاقة بين الله والإنسان هى علاقة حوار، أو جدل دائم، لا تنتهى إلا بوصول الروح إلى الملأ الأعلى.

(٣١٢) اللغة Language

اللغة عند العرب: ملكة يقتدر بها الإنسان على النطق واللفظ، وهى: أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم؛ أو يعبر بها كل جيل عن وجداناتهم؛ أو: تعبر بها كل أمة عن علومها، ويبين بها كل شخص عما يراود نفسه، عقله ووجدانه (فى: اللسان؛ المحيط؛ الوسيط، دائرة معارف القرن العشرين؛ علم اللغة للدكتور على عبدالواحد وافى).

والكلمة عند العرب مشتقة من الفعل: «لغا» فيقال: لغا بالشىء أى: لهج به؛ ويقال: لغوت بكذا، أى: لفظت أو أعربت عما أردت بالكلمات، وإذا كانت هذه هى معانى «اللغة» إذا كانت منطوقة. فاللغة المكتوبة هى الإعراب عن المعانى وبنائها برموز (أو: علامات) الحروف المتجمعة فى كلمات أو مفردات.

وإذا كانت هذه التعريفات التى قدمها العرب للغة، تشير إلى أكثر الدلالات الحديثة أهمية: الذهنية والاتصالية والوظيفية للغة (دون أن تتبلور فيها نظرية كاملة حول أية دلالة منها) فإن علم اللغويات الحديث (بدءًا من جون روبرت فيرث وميشيل هاليداى حتى ريتشارد هاردسون، العلماء البريطانيين) يتجه أكثر إلى إضافة مفهوم متكامل للغة بوصفها ظاهرة إنسانية: ويتكون هذا المفهوم من جوانب عديدة: فسيولوجية تتعلق بقدرات ووظائف خاصة بعقل الإنسان، وعصبية تتعلق بقدرات أعضاء النطق فى الفم والحنجرة ومراكز النطق والتذكر والإبصار وغيرها فى مخ الإنسان، وبيئية تتعلق بما يمارسه من أعمال وبمراحل العمر المختلفة؛ واجتماعية تتعلق باحتياجه إلى التواصل مع من حوله من الناس، وتتعلق بنوع ومستوى المعرفة المتاح وبالسياق الذى تستخدم فيه، وثقافية فكرية تتعلق بنوع المنطق الذى يحكم العلاقات بين مكونات اللغة من أصوات أو علامات مرقومة مكتوبة وبالمعانى المطلوب توصيلها أو تبادلها، وبنوع ومستوى الثقافة والعلاقات الاجتماعية السائدة، إلى غير ذلك من الجوانب. وكان العلماء الفرنسيون - ولايزالون - يضيفون إلى مفهوم المنظومة اللغوية، مبدأ «الترابط» بينما - يضيف العلماء الأمريكيون مبدأوحدة المنطق النحوى العام لكل لغات البشرية ولكن دون أن ينكروا وجود «منطق عقلى داخلى» خاص يحكم «النحو»

فى كل لغة، وتجمع الآن المدارس الحديثة لعلوم اللغة على نقطتين رئيسيتين: أولاهما: أن اللغة جزء رئيسى من ثقافة مجتمعها وأنها معجم (أو: موسوعة) لهذه الثقافة وأنها أكثر رموز الثقافة خطورة لاحتوائها لها ودلالاتها عليه؛ والثانية، هى أن «تغير» أو تطور أى جزء من المنظومة اللغوية يحتم تغير أو تطور المنظومة كلها، وإلا تجمدت وتجمدت معها ثقافتها (انظر: لغويات).

(٣١٣) لغويات Linguistics

أو: علوم اللغة، ومن المؤكد أن هذه العلوم، تعد واحدة من أقدم النظم العلمية التى أسسها الفكر الإنسانى؛ سواء فى دراسته للمجتمعات وأصولها، أو فى دراسته للظاهرة اللغوية نفسها؛ ورغم أن علم اللغة، يرجع تأسيسه . غالبًا . إلى أثينا فى القرن الخامس قبل الميلاد.. فإن هذا العلم لم يتطور بشكل باهر إلا على أيدى علماء الإسكندرية البطالسة (الهيللنستية) أولاً، ثم العلماء النساطرة فى شمال العراق، وعنهم أخذ العلماء العرب منذ القرن الهجرى الأول، غير أن جهود العرب اقتصرت على الجانب «الوصفى» للغة غالبًا؛ أى دراسة اللغة القائمة فعلاً، ومحاولة استخلاص قوانين فى النحو والبلاغة والمعانى..إلخ، من اللغة التى ينطقها الناس، أو من تلك التى يكتبونها.

ورغم إشارات متفرقة عند بعض المؤرخين، كالمسعودى وابن خلدون، أو عند علماء التفسير كابن كثير، أشاروا فيها إلى «تاريخ اللغات» وإلى احتمال وجود خصائص مشتركة بين كل اللغات فإن تاريخ اللغات نشأ كعلم مستقل فى أوروبا، نحو القرن الخامس عشر فى المقارنة بين اللاتينية، واليونانية، ثم بين اللغات الأوروبية ذات الأصول المختلفة (اللاتينية الرومانسية، والسلافية، أو الجرمانية، أو غيرها) ولكن تاريخ اللغات . الذى تحول إلى «فقه اللغة المقارن» أو اختصارًا «فقه اللغة» . تطور بشكل سريع للغاية فى القرن الثامن عشر، على أيدى العلماء الفرنسيين والإيطاليين، ثم الألمان، حتى تسلمه العلماء البريطانيون، وقفز هذا العلم قفزة كبرى على أيدى سير ويليام جونز (القاضى والمشرع البريطانى فى

البنجاب الهندية)، ومؤسس «الجمعية الآسيوية» التى لعبت دورًا مُهمًا فى الاستشراق (الهندى والفارسى والتركى والعربى).

كان ويليام جونز هو الذى أفصح عام ١٧٦٨، بشكل شبه علمى عن النظرية القائلة بوجود لغة قديمة، ماتت بعد أن تطورت عنها أربع لغات كبرى، هى: السنسكريتية فى الهند والفارسية (أو: الهندية الإيرانية، والإيرانية الآرية) فى فارس، واليونانية القديمة واللاتينية فى أوروبا. وجاء بعده العالم الألمانى فرانتز بوب، الذى صاغ - نحو عام ١٨٣٠ - نظرية عائلة اللغات «الأندو أوروبية» على أساس ملاحظات ويليام جونز، ووسع العلماء الألمان من بعده هذه «العائلة» وضموا إليها بعض اللغات الأوروبية والآسيوية القديمة والحديثة، البائدة والحية، ورسموا خريطة «لغوية» للبشر، قسموا بها اللغات إلى أربع «عائلات» رئيسية، هى: الهندو - أوروبية، والسامية (ومنها العربية والعبرية والأمهرية والفينيقية القديمة.. إلخ) والعائلة الحامية (فى إفريقيا) والعائلة «الصينية - المغولية - اليابانية»، ولكن هذه النظرية لم تتحول إلى «علم» بالمعنى المفهوم، وظلت حبيسة عمليات التخمين القائم على كشف تشابه بعض جذور الكلمات وبعض قواعد التصريف.

وفى سبعينيات القرن العشرين وبفضل جهود عدد من علماء اللغويات، ونقد اللغة الأمريكيين السود ظهرت نظرية تقول بوجود عائلة لغوية خامسة، وهى العائلة «الأفرو آسيوية» وعلى رأسها العربية.

ولكن فى القرن التاسع عشر كان قد ظهر العالم الألمانى فيلهلم فون همبولت؛ فوضع أسس نظرية مقابلة، عن «النشاط اللغوى للعقل البشرى»، كما وضع أساسًا مقابلاً لأساس علم تاريخ اللغات، جمع فيه بين أسس هذا العلم ، وبين أسس علم «اللغويات الوصفية» وكانت نظريته هى أساس كل نظريات اللغويات الوصفية الحديثة، منذ سوسير الفرنسى وحتى تشومسكى الأمريكى وزملائه، والتى تقوم فى مجموعها على القول إن «العقل» البشرى، أو الدماغ الإنسانى.. تطورت لديه «ملكة لغوية» تعينه على ابتكار رموز صوتية، يشير بها إلى الأشياء، والأحاسيس، والمعانى وينقل بها ما يريده إلى زملائه فى الجماعة الإنسانية، وأن

هذه الملكة «الدماغية» جزء من «العقل» الإنسانى ومن ثم، فإن كل لغات البشر - خصوصًا اللغات ذات الحروف المنطوقة، الصوتية - تتشابه فى خصائص بعينها، سواءفيما يتعلق ببعض المفردات الأساسية فى الحياة البشرية، مثل المفردات الخاصة بعلاقة البشر بالطبيعة وأسماء بعض مكونات الطبيعة، أو ببعض «التركيبات اللغوية» أو «العلاقات» بين بعض المفردات فى حالات سياقية خاصة. وعلى ذلك.. فإنه يمكن استخلاص - أو وضع - قوانين عامة، تشترك فيها - وفى الخضوع - لها كل لغات البشر. وبالتالى فقد تحول علم «تاريخ اللغات» إلى بحث التطورات التى لحقت باللغات المختلفة لأسباب «موضوعية» معروفة أو يمكن معرفتها ومعرفة ما نتج عنها وتحديده وتحليله منهجيًا: أسباب تتراوح بين الاحتكاك الثقافى، والهجرات الجماعية، والانقسامات الاجتماعية وتطور وسائل وأنماط المعيشة والعمل (انظر: لغة).

(٣١٤) مابعد الفوردية Post Fordism

يستمد هذا المصطلح من اسم «هنرى فورد» مصمم أولى السيارات الأمريكية فى أوائل القرن العشرين ومالك أول وأكبر مصانع بناء السيارات فى الولايات المتحدة، ويتركز معنى المصطلح فى «تجاوز» نظام الإنتاج (التجميع) الذى ابتكره هنرى فورد لبناء وتجميع موديل: (تى: T) من سياراته فى العقد الثانى (١٩١٣) من القرن العشرين فيما عرف بنظام: خط الإنتاج (حيث تتحرك على سيور متلاحقة مكونات السيارة السابقة التصنيع لكى يتم تجميعها كل «مكون» فى خطوة أو عدة خطوات متلاحقة، فيركز العامل على أداء وظيفة واحدة كربط صامولة مثلاً أو وضع شيء ما فى مكانه بسرعة بعد أن يلتقطه من على السير المتحرك فى جانب ليضعه فى قلب الموتور بسرعة متوافقة فى الجانب الآخر) وبهذا النظام تحقق اقتصاد الإنتاج الكثيف، وما ارتبط به من أشكال العمل وعلاقات العمل فى الثورة الصناعية الثانية.

وكان مصطلح «الفوردية» نفسه قد صاغه المفكر الاجتماعى الإيطالى أنتونيو جرامشى فى الثلاثينيات، الذى رأى أن هذا النظام الصناعى الجديد آنذاك

يرتبط بظهور نوع جديد من العمل والعمال ومن «العقلية الاجتماعية» بالتالى (غير ما أنتجته الثورة الصناعية الأولى فى القرن التاسع عشر التى حللها ماركس وفيبر وغيرهما). وفى مقابل «الفوردية» ظهر مصطلح «التايلورية» Taylorism نسبة إلى المفكر الأمريكى فريدريك تايلور Frederick Taylor مؤلف أول الأبحاث التى درست فكرة الارتباط الاجتماعى والسلوكى والفكرى بين : «الزمن والحركة»، وهى ما جسدها شارلى شابلن فى فيلمه الشهير «العصر الحديث» حيث يرغم العامل على توقيت حركته وضبطها تبعًا لسرعة - زمن - حركة الآلة التى يعمل عليها أو التى تطعمه...إلخ، حتى يبدو أنه صار جزءًا منها. وأثرت أفكار تايلور وجرامشى معًا على ما أصبح يعرف بـ: «الإدارة العلمية» التى ابتكرها فورد وطبقها فى مصانعه، وسعى إلى تطبيقها حتى فى منازل عماله أو فى البيئة المنزلية للمواطن الأمريكى العادى (مع ابتكار غسالة الملابس والثلاجة الكهربائية والموقد الكهربائى أو الغازى وغسالة الصحون والغلاية المنزلية...إلخ) بما أصبح أنموذجًا يحتذى به العالم كله ويسعى لاكتسابه بوصفه نموذج: «الحياة الحديثة» وبما جعل كثيرين من مفكرى هذه الموجة من فكر «التحديث» يصفون القرن العشرين بأنه: القرن الأمريكى.. لا من حيث القوة العسكرية أو النفوذ السياسى، وإنما من حيث توليد الأنموذج الأكثر جاذبية واحتذاء لأسلوب الحياة.

غير أن تطورات عقدى الثلاثينيات والأربعينيات وضعت نهاية لسيطرة: «الفوردية» بعد الأزمة الاقتصادية الكبرى (١٩٢٩ - ١٩٣٤) والحرب العالمية الثانية وبدء الثورة الإلكترونية (من التليفزيون والرادار إلى الحاسب الإلكترونى) وبدأت نزعة فوردية معدلة - إثر الحرب - فى غالبية الدول الغربية واليابان (عجز ستالين وخلفاؤه الشيوعيون السوفيت عن تقديرها وفهمها وركزوا على تكثيف الأنموذج الفوردى فى الإنتاج) وارتبط هذا الانموذج المعدل بالسعى إلى العمالة الكاملة (وعدم السماح بالبطالة إلا فى أضيق الحدود الاضطرارية) ومستويات الأجور المرتفعة، والدعم الاجتماعى فى شكل دولة الرفاه (بصرف معاشات للمتبطلين والعجزة والشيوخ وإعادة تدريب المتعطلين على نماذج العمل الجديدة المتوسعة وتعديل برامج التعليم وفى شكل الأسواق المستقرة). واستمر هذا

الأنموذج المعدل بنجاح منذ ١٩٤٦، حتى بداية الانكماش الاقتصادى فى أوائل السبعينيات، وكان هذا الانكماش هو الدافع لظهور نظام «ما بعد الفوردية» الذى رغم استمرار الجدل حتى الآن حول مغزاه ومدى علاقته بنظام الفوردية والفوردية المعدلة السابقين عليه، فإن الاتفاق يستقر على بعض ملامحه التى يعترف بها الجميع الآن.

على رأس هذه الملامح تدخل الحكومات لتنفيذ سياسات «مالية» و«نقدية» مخططة ومدروسة لتحديد حجم السيولة فى الأسواق مثلاً، أو لتحديد أسعار الصرف المتبادلة بين مجموعة «سلة» عملات بعينها، وتضاؤل الأهمية الاقتصادية لبعض الصناعات كالتعدين أو بناء السفن وغيرهما التى تركت للدول حديثة النمو (مثل كوريا أو البرازيل ... إلخ)، وزيادة أهمية صناعات الخدمات (كالملابس وتجارة التغذية والاتصالات والسياحة) واستخدام تكنولوجيا جديدة مرتبطة بصناعات أكثر حداثة (كالطائرات والسفن الخاصة ومعدات المصانع والمستشفيات وأجهزة التحكم والاتصال المتطورة وصناعات الغذاء والأدوية... إلخ) وظهور عصر المعلومات وصناعاته أو «التكنولوجيا العالية» فى مواقع جديدة غير مأهولة حضرياً (كصحراء كاليفورنيا: وادى السليكون ...إلخ). وتميز هذا النظام الجديد (مابعد الفوردية) بتطويع نظام «خط الإنتاج» للروبوتات والإشراف غير البشرى (للحواسب الآلية) على العمل وتنويع الأسواق التى فتحها تجمع - ومنافسات - الشركات متعددة الجنسية وعابرة القوميات، وعولمة الأسواق المالية، التى تعمل دون اعتبار - ومن فوق - حواجز الحدود القومية للدول، وتوظيف قوة عمل دولية مرنة وغير مركزة فى أماكن مزدحمة وغير «قومية» وزيادة تشغيل كل من النساء وعمال «العالم الثالث» بعقود مرنة وبأشكال مؤقتة مع رءوس الأموال الرحالة.. وهذه كلها سمات تجعل نظام ما بعد الفوردية يهتم بالاستهلاك أكثر من الإنتاج، وأخيرًا يتميز هذا النظام بضعف قوة نقابات العمال وسيطرة رجال الأعمال عليها. وفى هذا النظام تتغير جذريًا طبيعة العلاقة بين الحركة والزمن وبين المكان والزمن، وتنضغط هذه العلاقة إلى مساحات بالغة الضآلة - مكانيًا وزمنيًا بسبب سرعة الآلة وهيمنتها والاعتماد على الأعمال الذهنية أكثر من

الأعمال اليدوية بكثير فى كل من عمليات الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، وبسبب سرعة استغلال الأموال والمعلومات عبر شبكات اتصال بالغة السرعة والكفاءة هائلة القدرة على كل من الحساب والاسترجاع، وبسبب ضخامة وسرعة المواصلات الواسعة والسريعة والمتعددة التى تكفل سهولة نقل جيوش العمال بسرعة وفى التوقيت المناسب. وهذه كلها سمات تؤدى إلى التغيير الجذرى لنوعية علاقات العمل بين كل من العالم الأول والعالم الثالث (وتجبر العالم الثانى الآن على الانقسام بين الأول والثالث بوضوح)، كما تؤدى إلى إخضاع الحياة الاجتماعية لنوعيات من الاستهلاك الجماعى وصبغها بلون هذا الاستهلاك ومستواه ونوعياته، وإلى السعى لهيمنة مبدأ «أسلوب المعيشة» ومستواها المادى على مبادئ «الهوية الثقافية» للأمة أو للطبقة، كما كان الحال فى المراحل التقليدية السابقة والأفكار التى نبعت منها وعبرت عنها (انظر: الكينزية الجديدة؛ العولمة).

(٣١٥) المادة المعتمة (الخفية) Dark (missing) Matter

تؤكد عمليات مراقبة تحركات الأجرام الكبرى فى الكون (كالنجوم والمذنبات.. حتى المجرات الهائلة) وقياس ما تطلقه من أنواع الطاقة، تؤكد هذه العمليات أن ما لا يتعدى ١٠٪ من مجموع كثافة الكون هو ما يوجد فى تلك الأجرام أو الأشكال التى تصدر الضوء، أما البقية من هذه الكثافة، فهى ما يطلق عليه الفيزيائيون اسم «المادة/الكتلة المعتمة» أو الخفية أو المفقودة، ولا تكشف عنها إلا مجالات قوة جاذبيتها، وتكمن فى أشكال لا ترصد من المواد غير المضيئة، ويتفق علماء الفيزياء الكونية (أو الفلكية) على تسمية المسألة المتعلقة بها بـ: مشكلةالمادة المعتمة أو الكتلة المفقودة أو الضوء الخفى.

وتنقسم هذه المشكلة الفيزيائية إلى ثلاثة أقسام، الأول ما أشار إليه الفيزيائى الفلكى يان أورت Jan Oart عام ١٩٣٤ من أن نحو ٥٠٪ من الكتلة الموجودة فى «قرص» مجرة «الطريق اللبنى» فى نطاق الشمس لابد أنها تتخذ شكلاً غير مضىء، واقترح أورت أيامها أنه يتوقع أن تكون هذه المادة المعتمة موجودة

أو (كامنة) فى نجوم خافتة الضوء للغاية ولا يزيد حجمها على أحجام الكواكب الكبرى (مثل حجم كوكب المشترى) ومن ثم فقد أطلق عليها اسم: المشتريات Jupiters.

أما القسم الثانى من مشكلة المادة المعتمة فقد عثر عليه فى المجرات اللولبية الشكل، فقد كشفت قياسات سرعة حركة النجوم التى تتحرك فى مدارات على مسافات مختلفة (تسمى منحنيات الدوران) من المركز فى المجرات اللولبية، كشفت عن أنه لابد من وجود كتلة تزيد على عشرة أضعاف الكتلة الظاهرة لتلك المجرات والتى تتمثل فى النجوم المرئية داخلها، وأن امتداد تلك الكتلة الخفية ـ المعتمة، لابد أن يكون أكبر بعشرة أضعاف من امتداد الجرم المرئى الظاهر من المجرة، وتسمى هذه المادة غيرالمرئية ـ التى تترامى فى إطارها الأجزاء المرئية من المجرات اللولبية ـ الهالات المعتمة أو : هالات المجرات.

وتتجلى المشكلة الثالثة أو القسم الثالث من مشكلة المادة المعتمة، أو تتمثل فى حقيقة أن حركة المجرات، التى توجد ضمن «عناقيد» أو تجمعات ضخمة من المجرات، تصل إلى سرعة، متوسطها يزيد ثمانية أضعاف السرعة اللازمة للإفلات من قوة جاذبية جميع الأجرام المضيئة فى المجرة، ويستنتج من هذا أنه لابد من أن كميات هائلة (أو كتلة) من المادة غير المرئية (المعتمة أو الخفية) توجد فى مجموعة المجرات ـ وذات قوة جاذبية كبيرة، ولكنها لا تصدر أو لا يصدر عنها أى ضوء. وكان عالم الفلك السويسرى فريتز أفيكى هو أول من طرح مشكلة «المادة المعتمة» فى الثلاثينيات من القرن العشرين، وأشار إلى أن الإشكالية الرئيسية بين الأقسام الثلاثة للمشكلة العامة هى أن كمية المادة التى يفترض رياضيًا ضرورة وجودها فى «قرص» مجرة الطريق اللبنى (التى تنتمى إليها مجموعتنا الشمسية) ـ حتى يحل القسم الأول من المشكلة ـ هى كمية تقل كثيرًا عن الكمية التى لابد من افتراض وجودها لحل القسمين الثانى والثالث من المشكلة العامة المتعلقة بوجود ـ وتأثير ـ المادة المعتمة. والاحتمال المطروح هو احتمال وجود أعداد هائلة من النجوم الخافتة، التى لا ترصدها مراصدنا لخفوت ضوئها، أو من الثقوب السوداء (وهى كتل متناهية الضآلة ولكنها متناهية

الكثافة من المادة لدرجة استحالة أن يفلت منها أى شىء، حتى الضوء، فيستحيل رصدها بالتالى).

غير أن هناك استنتاجًا مهمًا ـ ومؤكدًا تقريبًا ـ وهو أن كمية المادة الخفية المحتمل وجودها رياضياً فى الكون الآن، تقل بأربعة أضعاف عن الكمية الضرورية التى تكفل عدم استمرار الكون فى الاتساع (عن طريق تباعد المجرات ومجموعات المجرات بعضها عن البعض) الأمر الذى يعنى أن هذه الكمية هى ربع الكمية اللازمة فى الكون؛ لكى تمنعه من أن ينهار أو أن يتقوض، فتعود مجراته لتتقارب حتى تندمج فى كتلة واحدة شبيهة بالكتلة الضيئلة الحجم هائلة الكثافة (أو الثقب الأسود) التى بدأ بها الكون فى «الانفجار الكبير».

(٣١٦) ماوراء التاريخ Meta-History

المقصود هنا، هو إما «فلسفة التاريخ»، أو البحث عن مغزى كتابة التاريخ، ودراسته والهدف منهما؛ وبعبارة أخرى.. فإن: ماوراء التاريخ، إذا كان معناه: فلسفة التاريخ؛ فهو مصطلح يشير إلى البحث عن القوانين العامة، التى تحكم مسيرة التاريخ، وما إذا كان التاريخ يسير «واعيًا» نحو نهاية محددة، أو نحو ما لا نهاية، أو عشوائيًا دون قوانين ولا هدف، أو طبقا لقوانين تتخلق عبر مسيرة التاريخ نفسه، وتخضع لمكوناته أو طبقا لقوانين عملية محددة سلفا.

وأما إذا كان المصطلح يشير إلى معنى البحث عن مغزى تسجيل التاريخ ودراسته، والهدف منهما؛ فهو يعنى: كيفية استغلال معرفة التاريخ لمعرفة «الأصول» التى انبثق منها مجتمع بعينه (أو: حضارة أو ثقافة أو شعب أو منطقة..إلخ) ولمعرفة المستقبل المحتمل لهذا المجتمع فى ضوء معرفة أصوله، والمسار الذى اتخذه فى حركته «التاريخية».

ورغم وضوح ـ وتحديد ـ المعنيين اللذين يستخدمان الآن لفهم مصطلح: ما وراء التاريخ.. فإن المصطلح كان يعنى ـ أيضًا إلى جانب هذين المعنيين ـ البحث عن اكتشاف المناهج التى يستخدمها المؤرخون وما إذا كانت مناهج ذاتية يحكمها

الهوى والجهل والخرافة (كما فعل هيرودوت، مثلاً أو كما فعل يوسيفوس اليهودى وغيره) أم هى مناهج «نقدية» تسعى إلى التدقيق والتحقق مما يسجله المؤرخ؛ بصرف النظر عن عقائده أو مدى معرفته أو انتمائه، كما فعل توسيديدس الإغريقى والمؤسس الحقيقى لمنهج «النقد» فى تسجيل التاريخ؛ أو مثلما فعل المؤرخون المدققون الأوائل فى القرن السابع عشر، فى مرحلة تأسيس التنوير الأوروبى مثل: سبون spoon فى إنجلترا، موارتورى Muratori فى إيطاليا، وموبيوت ومونتفركون فى فرنسا.. وواضح أن تركيب المصطلح من : «ماوراء» و«التاريخ» يستفيد من العنوان الذى صاغة أندرونيكوس فى القرن الأول الميلادى لمجموعة النصوص المنسوبة لأرسطو التى عالج فيها القضايا الكلية (الجوهر والعرض والمادة والشكل والعلة الأولى والخلق .. إلخ) أى عنوان: «الميتافيزيقا».. أو: «ماوراء الفيزيقا» أو: «ما بعد (كتاب) الطبيعة» حيث كلمة: «ميتا» اليونانية تعنى ما بعد، أو ماوراء، أو ما فوق، التى استخدمتها العلوم الإنسانية الحديثة (خاصة بعد تطور علوم اللغويات) لبناء «العلوم المنهجية» الحاكمة فى العلوم التطبيقية؛ أى ما وراء اللغة، وما وراء الثقافة، وما وراء علم النفس .. إلخ.

(٣١٧) ماوراء اللغة؛ الشقاق Metalanguage, Differend

مصطلحان ارتبط أحدهما بالآخر فى الفكر الحديث: الفلسفى وفى النظرية الثقافية وفى النقد الأدبى والاجتماعى، رغم أن مصطلح: «ماوراء اللغة» جاء فى سياق بناء عالم اللغويات المعاصر رومان ياكوبسون لنظريته فى تأثير تفاعل مختلف أنواع الخطاب (أو تعبير الإنسان عما يدور فى ذهنه ومستوياته)، وأن مصطلح: «الشقاق» بمعنى الاختلاف الجذرى بين شيئين (خطابين) جاء فى سياق بناء فيلسوف ما بعد الحداثة، فرانسوا ليوتار لنظريته النقدية للمجتمع الغربى المعاصر (مجتمع ما بعد الحداثة) وذلك فى كتابه بالعنوان نفسه (ترجمنا Differend إلى الشقاق، من شق بفتح الشين التى تعنى قسمة الشىء الواحد «شقين» واختلافهما أو شقاقهما رغم أنهما من أصل وكيان واحد، ولكن يفصلهما

الشق فتثور الخصومة ويكون لكل منهما وجهته ويقع الانفصال نتيجة الاستحالة وليس التناقض).

قال ياكوبسون فى تعريفه للوظيفة الـ «ماوراء لغوية» للغة: إن «ماوراء اللغة» هى لغة تتحدث عن اللغة، إنها «شفرة تشير إلى شفرة سابقة لها، وتريد أن تحل لغزها» مثلما يحدث حين نسعى إلى توضيح معنى مصطلح ما (كهذا الكلام الذى تقرأه الآن) وبشكل عام، فإن ما وراء اللغة هو «خطاب لغوى عن خطاب آخر لغوى بدوره» وبذلك فإن علم اللغويات نفسه نوع من «ماوراء اللغة». وقد أوضح الفيلسوف البنيوى الفرنسى جيرار جينيه، أن النقد الأدبى أيضًا نوع من «ما وراء اللغة» واستشهد بما قاله الناقد الكبير رولان بارت، فى ملاحظته أن النقد الأدبى يستخدم وسيلة التعبير ذاتها التى يستخدمها الإبداع الأدبى (الذى ينقده أو يحلله النقد أو يسعى إلى فك شفرته، أو فتح فضائه الإبداعى.. إلخ) وذلك بعكس نقد الموسيقى مثلاً أو نقد الفنون التشكيلية، وعلى ذلك فإن النقد الأدبى بوصفه خطابًا لغويًا عن خطاب لغوى آخر، هو أيضًا نوع من «ماوراءاللغة» (أو ما وراءالأدب)، كما أن الفلسفة اللغوية - بكل تياراتها، التحليلية والوضعية المنطقية، والنفسية والتاريخية - تعتبر كلها أنواعًا من «ماوراء اللغة».

وعند هذه النقطة، توقف فرانسوا ليوتار، وأقام العلاقة الوثيقة بين المصطلحين: «ماوراء اللغة» و«الشقاق» فى كتابه: « الشقاق: عبارات متصارعة The Differend: Phrases In Dispute (نشر جامعة مانشستر ١٩٨٣)، وكان هدف ليوتار فى الكتاب تحديد جوانب «الانفصال» الذى لا يمكن التوفيق بين طرفيه أى بين نظامين فكريين لغويين: «حيث تقوم حالة صراع بين الطرفين وهما من أصل واحد وطبيعة واحدة، لا يمكن حلها على أساس التكافؤ بينهما لعدم وجود قاعدة للحكم يمكن تطبيقها على الجانبين معًا، وحيث يستطيع كل طرف أن يدعى أنه المشروع الصائب طبقًا لتقاليد وأحكام «النوع» الذى ينتمى إليه من الخطاب»، رغم أنهما ينتميان معًا إلى جنس واحد (الفلسفة، علم الاجتماع، الإبداع الأدبى، أو مجتمع أو نظام اجتماعى أو نظام سياسى أو اقتصادى..إلخ) ويؤكد ليوتار أن هذا «الشقاق» ليس وضعاً استثنائيًا وإنما هو

قاعدة شاملة من قواعد الحكم والتقييم، حيث لا توجد ـ بشكل عام ـ قاعدة واحدة للحكم على الأجناس ذات الأنواع المتعددة، أو جميع أنواع جنس واحد.

وعلى هذا الأساس يشرح ليوتار، تأكيدًا لفكرته التى كان قد بسطها فى كتابه السابق (ظرف ما بعد الحداثة: تقرير عن المعرفة؛ عام ١٩٧٩) التى أخذها عن الفيلسوف اللغوى الألمانى لودفيج فيتجنشتاين، فكرة أن مجتمع ما بعد الحداثة (مجتمع وسائل الاتصال الجماهيرية، المصورة؛ وتدفق طوفان المعلومات المشتتة والموجهة معاً، بحيث لا يستطيع المتلقى لوحده أن يستخلص تصورًا ذهنيًا منها دون مساعدة من مصدرها الذى يتولى توظيفها لتوجيه المتلقين وتحديد توجهاتهم وتصنيع عقلياتهم).. هو مجتمع يعتمد على «الألاعيب اللغوية Language games ... بينما كان مجتمع الحداثة نتاج حركة التنوير يعتمد على: «السرديات الكبرى» وهى أيضًا: «لعبة لغوية غامرة كالطوفان ـ السيل ـ ولكنها أحد الاتجاهات التى لا يستطيع عقل منفرد أن يواجهها لوحده: (إنها) السرديات الفكرية والاجتماعية...إلخ»... على هذا فإن «الألاعيب اللغوية» لمجتمع ما بعد الحداثة تحتوى على «عبارات متصارعة» التى تشير ـ فى جوهرها ـ إلى «الانقلاب اللغوى» فى الفلسفة الغربية المعاصرة (الما بعد حداثية): الفلسفة، التى جعلت «اللغة» هى موضوعها الوحيد بكل من ألاعيبها وتجلياتها وسبل توليد المعنى منها والتواصل بها (أو ما أطلق عليه: المنظور المنهجى اللغوى Language Paradigm) الذى فرض نفسه على مختلف مجالات الفكر الاجتماعى (حتى تسهل سبل التحكم فى العقول، عن طريق توظيف وسائل الاتصال للغة وسليلتها ـ أو «جدتها» ـ أى :الصورة)، ويحدد ليوتار فى مقدمته للترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب (ظرف ما بعد الحداثة؛ عام ١٩٨٤) ذلك «التحول بأنه: التحول اللغوى فى الفلسفة الغربية منذ أعمال هايدجر الأخيرة، وتغلغل الفلسفات التحليلية والوضعية (الأنجلو أمريكية) فى الفكر الأوروبى، وتطوير التكنولوجيات اللغوية وما صحب ذلك كله من تدهور نظم الفكر الشاملة القومية، الاجتماعية وغيرها من عقائد العصر الحديث المطلقة: كعقيدة التقدم والعدل والوفرة والاستقلال الفردى فى مجالات الوعى والضمير.. إلا ما يجرى استخدامه منها وتوظيفه لخدمة ثقافة ما بعد الحداثة المصورة المشتتة والموجهة فى آن معًا».

ويقول: إن هذه الفلسفات (ومناهجها) ليست سوى أنواع من «لغة تبحث فى اللغة» أو «ماوراء اللغة» بمعنى أنها فكر يسعى لفك شفرات «الفكر» ذاته فى البداية؛ لكى «يفهم ويحدد قوانين عمل الفكر أو الذهن الإنسانى» غير أنه يتحول إلى وسيلة للسيطرة على التفكير ذاته وتوجيهه، والنتيجة الفكرية الاجتماعية هى الشقاق بدلاً من الإجماع: الانقسام الصراعى بدلاً من الوحدة.

(٣١٨) المؤسسة The Establishment

فى عام ١٩٥٥، نشر الكاتب البريطانى هنرى فيرلى - الانتقادى النزعة الذى ارتبط بحركة «الشبان الغاضبين» فى الأدب البريطانى فى الخمسينيات - نشر مقالاً فى مجلة «سبكتيتور» استخدم فيها هذه الكلمة استخدامًا اصطلاحيًا جديدًا، فحولها بالفعل إلى مصطلح استخدمه علم الاجتماع السياسى وعلم السياسة والأدب والنقد الأدبى الاجتماعى بالمعانى نفسها. كانت الكلمة فى البداية تعنى - فقط - أية مؤسسة أو منظمة اجتماعية أو عادة شائعة مستقرة ومنتظمة. ولكن «فيرلى» أشار بها إلى كل المنظمات والتكوينات الاجتماعية التى تمثل السلطة والشرعية والتراث المستقر المتفق عليه والوضع القائم. وعلى سبيل التحديد أشار فيرلى فى مقاله هذا إلى مؤسسات الأسرة المالكة والبرلمان والجهازالحكومى وكنيسة إنجلترا والقوات المسلحة الملكية والقانون والنقابات المهنية والعمالية والمجالس البلدية وهيئة الإذاعة البريطانية وجامعتى أوكسفورد وكمبريدج والصحف الكبرى والمدارس العامة «الحكومية» وملاك الأراضى والرأى العام البريطانى (!!) وأنماط السلوك الفردى التى تصوغها وتوجهها كل تلك المؤسسات. ووضع علماء الاجتماع السياسى الأمريكيون «سجلاً» مشابهًا لمكونات «المؤسسة» فى مجتمعهم. وأفاض نظراؤهم الأوروبيون خصوصًا الفرنسيين والألمان فى تحليل عوامل تكوين المؤسسة ودوافعها وعناصرها المختلفةواتفقوا على أنها حجر الأساس للاستقرار فى أى مجتمع من ناحية، وبالتالى القوة الدافعة لاستمراره، ومحافظته على مميزاته وشخصيته وعلى أنها - فى الوقت

نفسه ـ أساس ظاهرة السكون والمحافظة أو الحذر من التطور والتغيير. وفى نظر بعض مدارس علم الاجتماع السياسى الأمريكى بالذات ـ منذ السبعينيات ـ اعتبر الجهاز الحكومى أو «البيروقراطية» هو أخطر عناصر تكوين «المؤسسة» فى تاريخ المجتمعات الإنسانية؛ فهو الجهاز الذى انتصر على كل من الأسرة والتنظيم الدينى والسياسى وعلى التجمعات الفكرية والمهنية الأخرى (انظر: مؤسسة اجتماعية).

(٣١٩) مؤسسة اجتماعية Social Institution

يشير هذا المصطلح إلى كل تشكيل أو تكوين اجتماعى راسخ ومعترف به، ضمنًا أو صراحة فى القوانين المكتوبة، وسواء كان له بناء شكلى محدد وثابت (مثل: العائلة، البرلمان، الأحزاب، الصحافة.. إلخ)، أو لم يكن له مثل هذا البناء، أو كان مزجًا بين بناء من هذا النوع، وبين مفهوم شائع لا يتجسد فى شكل محدد (رأس المال، اللغة، الدين، التعليم، الثقافة..إلخ).

والغريب أن المترجمين الإنجليز لأعمال المفكر الفرنسى أوجيست كومت فى القرن التاسع عشر، هم الذين «صكوا» هذا المصطلح بالإنجليزية، للتعبير عن عدة كلمات أخرى، استخدمها كومت، ولم يكتب لها الذيوع.

وحينما كتب هربرت سبنسر كتابه: «المبادئ الأولى» استخدم هذا المصطلح. لكى يشير إلى المنظمات والهيئات الاجتماعية، التى تقوم بالوظائف الاجتماعية المختلفة، كالإعلام، والتمثيل السياسى، ورعاية العقائد، وممارستها، وإنتاج وتناقل المعلومات والأفكار، وحفظ النوع، وصيانة الأنساب.

وحلل سامنر Summner عام ١٩٠٦، فى كتاب «طرائق الشعوب» مصطلح «المؤسسة» فقال، إنه يتكون أولاً من مفهوم (فكرة أو مبدأ أو عقيدة أو حتى مصلحة) ثم يحصل المفهوم أو الفكرة بالتدريج على بناء مادى وبالتدريج أيضًا تختفى الفكرة أو تتوارى، ويظل البناء هو الظاهر والمؤثر، حتى وإن فقد علاقته بالفكرة الأولية، وقال سامنر ـ كذلك ـ إن معظم المؤسسات تتبع من أساليب

السلوك والمعتقدات الشعبية، وتتحول إلى عادات ثم أنماط، وتتضح عندما تسن لها القواعد والقوانين والأحكام.

واختلف بعد هذا مفهوم «المؤسسة الاجتماعية» حيث اتفق الجميع على أنه لا مؤسسة خارج الوجود الاجتماعى (وأصبح نموذج الفرد المنعزل الذى يخلق مؤسساته لوحده مثل: حى بن يقظان أو روبنسون كروزو، نموذجًا افتراضيًا، ومثاليًا، يثبت مقولة ذهنية، ولا يعكس الواقع التاريخى).

ربطت بعض الاتجاهات بين شكل المؤسسات ومضمونها، بينما ربطت اتجاهات أخرى بين المؤسسة وبين نوع التنظيم الاجتماعى أو بينها وبين المثل العليا العامة التى يصبو إليها المجتمع أو يؤمن بها، ورأت اتجاهات أخرى التنافس بين الأشكال أو المثل العليا وبين المضامين والأهداف، ولكن ظل المصطلح عند الجميع بمفاهيمهم المختلفة.

وفى علم الاجتماع المعاصر - حيث ساد هذا المصطلح - أصبح المقصود به «التكوينات» الاجتماعية؛ أى التى يؤسسها المجتمع، ويعترف بها؛ لكى تمارس نشاطات بعينها، بشكل منتظم ومتكرر، ومستمر.

ويتحدث علماء الاجتماع عادة عن أربع مجموعات رئيسية من المؤسسات، هى: المؤسسات السياسية التى تنظم المنافسة الطبيعية على السلطة السياسية، والمؤسسات الاقتصادية وتهتم بالإنتاج والتمويل، والعمالة، والتوزيع؛ والمؤسسات الثقافية التى تتعامل مع النشاطات والقضايا الدينية والفنية، وأساليب نقل المعلومات والأفكار وتبادلها، ووسائل وطرق حفظ التراث وتناقله وتطويره؛ وأخيرًا.. مؤسسات «القرابة» التى تركز على قضايا العائلة أو الأسرة (الممتدة أو الصغيرة) والزواج، وتربية الأطفال، والعلاقات بين الأجيال.

ومن المألوف أن تجرى الدراسات المقارنة؛ لمعرفة كيف تكون المجتمعات المنغلقة مؤسساتها، وكيف تدير شئونها السياسية أو الدينية. كما يدرس علماء الاجتماع المجموعات المتداخلة أو المتفاعلة من المؤسسات باعتبارها «نظامًا اجتماعيًا» متكاملاً، لمعرفة كيف تتبادل هذه المؤسسات التفاعل والتأثير (انظر: المؤسسة).

(٣٢٠) المتسكعون Les Flaneurs

أحد أهم مظاهر «المدينة الحديثة» وأبرز معالمها البشرية؛ ولعل «المتسكع» و«التسكع» أحد أخطر ما أفرزته المدينة الحديثة من «تكوينات نفسية/ذهنية» ومن أساليب سلوكية وأسس أخلاقية (لا أخلاقية)، رغم أن اكتشاف «المتسكع» ومعالمه أو ملامحه ونفسيته وعقليته وسلوكياته لم يكن عملاً من أعمال النقد الاجتماعى ولا التقييم الخلقى الفلسفى، وإنما كان (فى بدايته) اكتشافًا للنقد الأدبى، حققه الناقد والمفكر النظرى الألمانى الكبير فالتر بنيامين (١٨٩٠ - ١٩٤٠) فى ثنايا قراءته التحليلية النقدية التاريخية الفذة لأشعار الشاعر الفرنسى الحداثى الكبير - فى القرن التاسع عشر - شارل بودلير (ترجمت هذه «القراءة» ناقصة إلى الإنجليزية بقلم هـ. أوهن - ونشر ماكميلان لندن ١٩٧٣، بعنوان: شارل بودلير - شاعر غنائى فى عصر ذروة الرأسمالية) والمتسكع (حسب التوصيف الأول الذى اكتشفه بنيامين فى شعر بودلير) هو ذلك الذى يتمشى دون هدف فى شوارع المدينة (التجارية) والمتطلع إلى «فتارين» المتاجر دون نية للشراء - وربما دون قدرة على الشراء، والواقف بلا غرض محدد على نواصى الشوارع أو عند مداخل المتاجر والملاهى يستعرض نفسه أثناء استعراضه للآخرين أو فرجته عليهم، دون أن تتولد فى ذهنه أية أفكار أو معان، تنطبع داخله فوضى المدينة وبهاؤها وألوانها وصخبها وتفككها وقسوتها ومرحها وكآبتها وحنانها اللحظى وشراستها الدائمة وعناوينها ولافتاتها وبللور (زجاج) واجهاتها وحديدها الأسود المشغول ونحاسها المصبوب الصدئ وقرميدها المترب أو المغسول: يستزرع نفسه فى أسفلتها.. ولا يتذكر شيئًا مما يقرأه فى الكتب، فدماغه (ذهنه) يعاد غسله وتصنيعه، من جديد كل يوم.. ومع كل تسكع جديد..إلخ» ويقول فالتر بنيامين إن هذه الظاهرة بدأت تتبلور وتتحدد منذ أربعينيات القرن التاسع عشر ثم فى عصر الإمبراطورية الثانية (لويس فيليب دورليان ثم لويس بونابرت) وبالتحديد مع تشييد «البواكى» على جوانب عدد من أكبر شوارع باريس (الريفولى مثلاً أو سان جيرمان وسان ميشيل)، وهى مماش للسير على جانبى الشوارع مسقوفة بسلسلة من القناطر المقوسة، تحفها المتاجر الجديدة الفاخرة غالبًا والمشارب والمقاهى والمطاعم ذات الواجهات الزجاجية ومضاءة من الداخل بمصابيح الغاز،

ساعد على زيادة ساعات السهر والتجمع والتسكع بالتالى، وخلق
نهارًا ثانيًا، لا يشغله العمل، وإنما «يمتلئ بالفراغ والتسكع»، ويقول فالتر
ن إن الشارع التجارى (البوليفار) احتوى على العشرات من نماذج العالم،
ر العوالم الصغيرة وقد أصبح له «داخل» أو أصبح هو نفسه «عالمًا داخليًا» بعد
أن كان هذا الوصف مقصورًا على المنازل أو الفنادق، وكان الشارع هو : «الخارج»
أو «العراء»، وفى هذا العالم الداخلى الجديد وجد المتسكعون سكنًا يقيمون فيه.

ووجد فالتر بنيامين نماذج من المتسكعين (الذين تحول التسكع بالنسبة لهم إلى وظيفة وأفرز لهم حرفاً ومهناً يحترفونها)، ومن أشهر هذه النماذج المتأنق، والنصاب، والنشال، والعاهرة، والبلطجى، والمتبطل، وجليس المقاهى ومجرد: التائه بلا سبب محدد إضافة إلى «المتفرجين» وهم الأغلبية العظمى. ووجد الناقد أن الشاعر استخدم كلاً من هذه النماذج باعتبارها رموزًا مجازية ترمز إلى شخص المتكلم (أى الشاعر نفسه)، مما يتيح له أن يكون موجودًا فى وسط زحام المدينة دون أن يكون جزءًا من هذا الزحام أو يكون متفرجًا يشق الزحام والمكان متبعًا طريقه الخاص الخالى من البهجة «مستزرعًا ذاته فى الأسفلت». وقد كان لهذا التصور الذى صاغه بودلير وحدده فالتر بنيامين ومنحه إطاره النظرى ـ كان له تأثيره بالغ العمق على الآداب الحداثية بعد بودلير وربما كانت له أصوله أيضًا لدى كتاب آخرين، مثل ديكنز ودستويفسكى وكافكا، منذ ظهرت نماذج المتسكعين وطرق التسكع عند إدجار ألان بو وفرجينيا وولف وجيمس جويس، حتى ويليام فوكنر فى الرواية وعند توماس إليوت وأرشيبالد ماكليش فى الشعر، وفى الإبداع العربى كان نجيب محفوظ فى الرواية منذ خان الخليلى وزقاق المدق، وصلاح عبدالصبور منذ ديوانه الأول: الناس فى بلادى، وحتى الإبحار فى الذاكرة وأدونيس وسعدى يوسف وأمل دنقل فى الشعر من أكثر من توصلوا إلى تصورات أصيلة عن «إفرازات» المدينة الحديثة (القاهرة أو بيروت) من أنواع «المتسكعين»، ومن جيل الستينيات ـ وفى الرواية خصوصًا ـ كان محمد شكرى فى المغرب بروايته: الخبز الحافى، وصنع الله إبراهيم فى: تلك الرائحة، وإبراهيم أصلان فى، مالك الحزين، أصحاب أبرز التصورات المحلية الأصيلة عن المتسكعين والتسكع وعلاقتهما بإفرازات المدينة الحديثة.

(٣٢١) المتغيرات الخفية Hidden Variables

إحدى الفرضيات الفلسفية (والعلمية) المهمة التى نشأت فى الفكر الحديث (وتأثرًا بتطورات علم الفيزياء الحديث) فى سياق تطور نظرية الكم Quantum Theory، وكانت نظرية الكم فى تطورها على أيدى عدد من كبار علماء الفيزياء المعاصرين - ومنهم فيرنر هايزنبرج - قد أكدت مبدأ: اللاحتمية - أو «اللاتحدد» أو: «عدم اليقين» فى ترجمات البعض - الذى يعنى الاعتراف باستحالة التعرف اليقينى القاطع على بعض «الأحداث ومحدثاتها» الفيزيائية فى المادة (على رأس ذلك ما قاله هايزنبرج، من استحالة التثبت فى وقت واحد من موضع وسرعة الإلكترون المتحرك بسرعة الضوء فى «مساحة» الذرة المتناهية الضآلة)، وقالوا إن تلك الاستحالة تعنى استحِالة التنبؤ اليقينى القاطع بما قد يجرى للمادة، بذات القدر من اليقين الذى كانت الفيزياء التقليدية تعتمدعليه وتقول به (منذ نيوتن فى القرن السابع عشر وما قبله، اعتمادًا على مبدأ حتمية العلاقة السببية أو علاقة السبب والنتيجة) وأن «التنبؤات العلمية» لا يمكن أن تطرح إلا فى صورة رياضية إحصائية فى أفضل الأحوال، وعلى ذلك فقد طرحت فى الفيزياء الحديثة فكرة وجود «حقائق فيزيائية افتراضية» حتى تساعد معرفتها أو قد يساعد وضعها فى الاعتبار - العلماء على طرح تنبؤات علمية أكثر دقة مما كان يظن أن نظرية الكم تسمح به، وهذه الحقائق الافتراضية هى ما عرفت باسم المتغيرات الخفية أى العوامل التى لا يمكن إدراك وجودها إلا افتراضيًا.

وكانت نظرية الكم - التى طرحها الفيزيائى الألمانى ماكس بلانك منذ عام ١٩٠٠ - قد أكدت أن كل أنواع الطاقة (الإشعاعية - كالضوء) تنطلق من مصادرها (مصادر الضوء مثلاً) فى صورة دفعات ضئيلة متلاحقة (كميمات Quanta)، وفى عام ١٩٠٥، أيد أينشتين نظرية بلانك عندما استخدمها لكى يفسر انبعاث وحركة الكهرباء الضوئية (أى انبعاث الإلكترونات من سطح معدنى). وعلى أساس ما طرحه كل من بلانك وأينشتين أصبح من الضرورى اعتبار أن الضوء ينبعث وينطلق متمتعًا بخصائص كل من الموجات والجزيئات (تماما كما أكد الفيزيائى - عالم الضوء والبصريات - العربى العظيم الحسن بن الهيثم (٩٦٥ -

١٠٣٩م) قبل بلانك وآينشتين بعدة قرون) وقام الفيزيائى الدنماركى نيلزبور بمد مجال نظرية الكم إلى حركة وسلوك الجزيئات التحت ذرية (أى المكونات الداخلية للذرة، فيما أصبح يعرف بـ ميكانيكا الكم)، مؤكدًا أن بوسع الإلكترونات أن «تقفز» من مدار للطاقة حول نواة الذرة (أو: النيوترون) إلى مدار آخر، مما يؤدى إلى انطلاق أو : إشعاع - الفوتونات - المكونة للضوء (أو كميمات الضوء). وسرعان ما أخذ فيزيائيون آخرون مثل شرودينجر وهايزنبرج ودى فرجيل - اكتشاف نيلزبور، وطبقوه على مختلف الجزيئات الداخلية للذرة، وكان من بينها كشف مبدأ «اللاتحدد» الذى طرحه هايزنبرج، فقام آخرون يعارضون هذا التطبيق بطرح فكرة ضرورة وجود الـ «متغيرات الخفية» فى تكوين الذرة أو فى العلاقات الداخلية بين مكوناتها، مما يتيح للعلم أن يطرح تنبؤاته بقدر معقول، وعملى - من اليقين أو من : «الترجيح» على كل من المستوى الذهنى (الرياضى) والعملى.

وكان من الطبيعى أن يرفض الفيزيائيون المؤمنون بنظرية الكم هذا الافتراض (وجود متغيرات خفية) فيما راح نقاد نظرية الكم يسعون لإثبات وجودها، وربما يكون اكتشاف أحمد زويل لنوع التفاعلات التى قد تحدث فى زمان متناهى الضآلة - جزء من عدة بلايين من أجزاء الثانية - ربما يكون هذا الاكتشاف خطوة مهمة فى سبيل تأكيد وجود أو عدم وجود المتغيرات الخفية فى التكوين الداخلى للذرة، وفى العلاقات بين مكوناتها، وهى علاقات أو تفاعلات «تحدث» فيما يكاد يكون «لا زمن، ولا مكان» يمكن قياسهما، فلم يكن ممكنًا - حتى الآن على الأقل أو ربما حتى اكتشاف أحمد زويل - التعرف على أى منها ولا على ما يحدث فيها.

ورغم ما يتضمنه افتراض وجود «متغيرات خفية» فى البنية الداخلية للذرة وفى العلاقات بين مكوناتها رغم ما يتضمنه هذا من إثارة مشكلات أو أطروحات فلسفية شائقة، فإن قضية وجود أو عدم وجود تلك المتغيرات تحولت إلى مشكلة مهمة و «عقبة» فى طريق نظرية الكم ذاتها، إلى درجة جعلت من المستحيل اختبارها عملياً رغم نجاح بعض تطبيقات بعض جوانبها رياضيًا، كما فعل آينشتين الذى عاد فرفض مبدأ عدم التحدد، ومبدأ إعلاء شأن المصادفة، قائلاً

عبارته المشهورة: إن الله لا يلعب النرد فى الكون. وهوما قد يجعل لاكتشاف أحمد زويل هذه القيمة العلمية الكبرى.

(٣٢٢) المثقفون Intellctuals

ربما كان طه حسين هو الذى صاغ هذه الكلمة الجديدة فى العربية؛ اعتماداً على كلمة الثقافة، التى يظن أن سلامة موسى هو الذى صاغها فى عشرينيات القرن العشرين، أما الكلمة فى اللغات الأوروبية.. فالمعروف أنها ظهرت فى روسيا، فى النصف الثانى من القرن االتاسع عشر أولاً، قبل أن تنتقل إلى النمسا وألمانيا وغيرهما. والحقيقة أن تطور دلالة «المثقفون» عندنا، وفى الغرب يكاد يتشابه، وقد اعتمد ـ إلى حد كبير ـ على الفهم الاجتماعى والسياسى لوظيفة الشخص المتعلم، وصاحب المعرفة المتعددة الجوانب، والمتعمقة، وذات الاهتمام الإنسانى والاجتماعى ولوزن هذا الشخص المعرفى والفكرى وامتلاكه منهجا يعتمد عليه فى إدراك وتفسير أحداث الواقع وظواهره. فالناقد الروسى «بيزاريف» يقول: إن المثقفين هم قطاع من خريجى الجامعات، يفكرون ـ بشكل انتقادى ـ فى مختلف الموضوعات والقضايا.

ولكن الكاتب الروائى «تورجنيف» يصفهم بأنهم أولئك المتعلمون، الذين يشكون فى كل القيم المستقرة السائدة باسم العقل، ويرغبون فى تغييرها باسم التقدم.

ولكن فى أوروبا الغربية، ومنذ أواخر القرن التاسع عشر، حتى منتصف القرن العشرين، ارتبطت كلمة المثقفين باليسار، وذلك بفضل كتابات الفرنسى «دى توكفيل» والألمانى «ماركس». فـ «دى. توكفيل» رأى أن المثقفين هم طليعة حركة تغيير المجتمع، وماركس رأى أنهم المتعلمون الواعون من الطبقة الوسطى الذين ينضمون إلى الطبقة العاملة.

ونحن نفهم من كتابات طه حسين ومحمد مندور ومحمد حسنين هيكل بعدهما أن المقصود بالمثقفين، المتعلمون الذين حققوا بالتعليم والخبرات الاجتماعية درجة من الوعى، تجعلهم قادرين على تحديد مشكلات الواقع القائم

أو تقديم تصورات تجريدية عن أصوله ومساراته، فيصبحون مختلفين عن الواقع القائم، ويملكون حلاً أو تصوراً عن واقع أفضل، ويحاولون تبرير هذا التصور أو هذا الحل بشيء من الموضوعية التاريخية، ولا يتفقون مع اتجاهات الثقافة السائدة فى تحليلها للواقع أو تخطيها للمستقبل.

ولكن علم الاجتماع الثقافى المعاصر. الذى انطلق من كتابات الإيطالى أنتونيوجرامشى، والألمانى ڤالتر بنيامين. يرى أن المثقفين بوصفهم حملة ثقافة مجتمعاتهم ومفاهيمها الذهنية عن العالم، يمكنهم أن يكونوا من اليمين و الوسط أو اليسار، وليس شرطاً أن يكونوا من اليسار، إلا أنهم يتميزون باهتمامهم بالفكر الإبداعى المنتج للقيم الجديدة؛ بصرف النظر عن قابلية هذا الفكر، أو القيم التى ينتجها للتطبيق العملى الفورى أو لا. فالمهم هو استنادهم إلى «معرفة» واسعة ومتنوعة، يستطيعون بها بناء فكرهم الخاص عن «الحياة» من حولهم: اجتماعيًا وسياسيًا وثقافيًا، ويستطيعون بناء عليها أن يحددوا موقفًا من هذه «الحياة»، وأن يصوغوا تصورًا عن تكوينها، والمسار التاريخى لهذا التكوين، وقوانين حركة ذلك المسار، والاحتمالات الكامنة فى مستقبله.

(٣٢٣) المجال العام Public Sphere

صاغ هذ المصطلح واستحدث مفهومه الفيلسوف الاجتماعى وعالم الاجتماع الألمانى المعاصر الكبير يورجين هابرماس (فى كتابه «التحول البنائى للمجال العام» نشر فى فرانكفورت عام ١٩٦٢، وترجمه للإنجليزية ت. بيرجر و. ف. لورانس، نشرته دار نشر كمبريدج عام ١٩٨٩)، وفيه يدرس هابرماس تكوين: «المناخ» أو: المجال الذى أوجدته طبقة العامة - الطبقة الوسطى الأوروبية فى القرن الثامن عشر - فى مقابل «المجال الخاص» الذى انفردت به الأرستقراطية الأوروبية القديمة وتوابعها، فأوضح أن الطبقة الوسطى كانت جماعة تضم المهنيين من المحامين والأطباء والدبلوماسيين والقساوسة والعلماء والباحثين الأكاديميين والمدرسين والفنانين المسرحيين خاصة والموسيقيين والمصورين والتجار ورجال الصناعة والمولين إضافة إلى الكتّاب.

وقال إن هذه «الطبقة الجديدة» التى كانت بشيرًا ببزوغ مجتمع حديث، وحد صفوفها الإيمان بمبادئ «حركة التنوير» Enlightenment أى: العقل وما يصاحبه ويؤدى إليه من خطاب عقلانى حول: العلم والسياسة والأدب والسلوك، وأوضح أن هذا الخطاب كان ينتشر فى نوادى تلك الفترة من الزمن ومقاهيها (وذكر أنه كان هناك أكثر من ثلاثة آلاف ناد ومقهى من هذا النوع فى لندن وحدها، ونحو ذلك فى باريس، وقريبًا منه فى ميونيخ وفرانكفورت وأمستردام وجنيف وفيينا...إلخ) كما تكفل بنشر هذ الخطاب على نطاق جماهيرى نوع جديد من «الجريدة السياسية» مثل «تاتلر» و«سبيكتيتور» فى إنجلترا، وقال إن تلك النوادى والمقاهى والجرائد ساعدت على تأسيس رأى عام متوافق انتقادى إزاء كل من الأرستقراطية ودولتها.

ويرى هابرماس أن تطورات القرن العشرين أدت إلى فقدان هذه الوحدة ـ أو هذا التوافق ـ فى المجالات السياسية الجمالية والأخلاقية، وأنه ينبغى السعى إلى إيجاد «مجال عام» يستعيد حيويته فى العصر الراهن من خلال ـ وعلى أساس ـ كل من: العقل الاتصالى والقادر على التواصل Communicative reason والإيمان بالقواعد التى تهدى الحوار ـ أو الجدال ـ إلى الحقيقة والاتفاق العام.

وأخذ الناقد والمفكر البريطانى الكبير تيرى إيجلتون المصطلح ذاته من هابرماس فى كتابه «وظيفة النقد من (جريدة) سبيكتيتور إلى ما بعد الحداثة» عام ١٩٨٤ (نشر ـ فيربو ـ لندن) يوضح كيف استمد الفكر النقدى الحديث الكثير من توجهاته من ذلك المناخ العقلانى لمجال الجمهور العام فى القرن الثامن عشر. ولكن إيجلتون يكتشف تناقضًا «أيديولوجيا» بين إيمان هذا المجال بالخطاب العقلانى، وبين الموقف الطبقى لمن يتكون المجال ذاته منهم، كما يشير إلى تحيزهم للرجال دون النساء (فى تصنيفهم الجنسى gender للملكات الذهنية والخلقية...إلخ). ومع ذلك فإن إيجلتون لم يبصر ميل هذا المجال العام الأوروبى الغربى «العقلانى» إلى «تصنيف البشر» بين «شرق Orient و «غرب Oxident، الأول عاجز بالفطرة عن تطوير أى نزعة عقلانية أو: «رشيدة» وأى نوع من الديمقراطية أو الحرية أو السلوك المتحضر أو الانتفاع العقلانى ـ الذكى ـ بالعلم

(مثلما فعل الغرب) إلى آخر ما كشفته الدراسات النقدية لنزعة «المركزية الأوروبية» والغربية، وهى نزعة امتدت من مفكرى التنوير فى القرن السابع عشر حتى الآن. ولكن إيجلتون فى تركيزه فقط على فعالية «مجال الجمهور العام» الأوروبى على الفكر الأوروبى، فيما يتعلق بأوضاع بنائه الاجتماعى الداخلية فقط ـ يرى أنه: «إذا كان النقد المعاصر عاجزًا (عنينًا) عن إحداث أى تغيير ومتحيزاً، فإنه لا يصح أن يبحث عن أنموذج للفعالية والحيوية المؤثرة فى «مجال الجمهور العام» الأول للطبقة الوسطى الأوروبية أى: المجال المتحيز طبقياً وجنسياً، ويعتقد إيجلتون أن الحركة النسائية والنزعة الأنثوية المعاصرة، هما اللتان يمكن أن تمدا النقد المعاصر بالحيوية والتوازن المطلوبين.

وفى هذا السياق أكد مفكرون آخرون (مثل هومى بابها H.Bhabha فى بحثه «أقاصيص نقدية: الأسس السياسية للكتابة الخيالية» عام ١٩٩١ ـ نشر: باى Bay فى سياتل أو: إيريكا كارتر فى بحثها: «الفضاء والمكان: نظريات الهوية والموقع» نشر: لورانس وويشارت لندن عام ١٩٩٣).. أن «المدينة» الليبرالية، المشحونة بكل أدوات وإمكانات الاتصال، هى الصورة الجديدة أو الفضاء البديل للاحتكاك والتفاعل بين جماعات ذات هويات مختلفة تتعايش فى حيز مشترك «وأن: هذا المجال العام الجديد يجمع بين ما تحمله الذاكرة وما يبدعه الخيال.. وبين القيم الشخصية والفضائل العامة.. فى فضاء خلاسى، متعدد الأصول والأسلاف والأنساب، ما بعد حداثى».

غير أن تيرى إيجلتون ـ مرة أخرى ـ وجون تومبسون (فى بحثه عن: «نظرية المجال العام: تقييم نقدى» المنشور ضمن سلسلة القارئ الخاص للنظرية الثقافية ـ نشر: بوليتى بريس ـ لندن عام ١٩٩٤) وغيرهما يرون أن «مجال (الجمهور) العام المضاد» Counter public sphere المتمثل فى الشباب أساسًا وأصحاب: «الإحساس الاجتماعى بالمسئولية» يجب أن يشاركوا فى الصناعات الثقافية المعاصرة التى تصنع الآن «مجال الجمهور العام» مقابل نوادى ومقاهى وجرائد القرن الثامن عشر، لكى يقاوموا: «المجال العام المصطنع بواسطة الوسائط الجماهيرية»، والتى تطغى على بقاء النزعة الذاتية والاستقلال الذاتى للإنسان

من خلال الإنتاج السلعى للثقافة. غير أن تومبسون يضيف فى نقده لدعوة هابرماس، وهى تعد الآن دعوة قديمة على أى حال، إلى استعادة الوفاق العام العقلانى القديم للطبقة الوسطى، يضيف تومبسون إننا لن نتفهم بنجاح طبيعة الحياة العامة المعاصرة: «إذا واصلنا تفسير الدور المتعاظم باستمرار لوسائل الاتصال الجماهيرية، باعتباره سقوطًا تاريخيًا من الفردوس المفقود»... ويقول إن وسائل الاتصال والإعلام الجماهيرية المعاصرة المطبوعة والإلكترونية ذات المنظومات العالمية قد أوجدت نوعًا جديدًا من «العمومية Publicness إلى درجة أن الأفراد - عبر العالم بأسره، وفيما عبر الحدود القومية والعرقية والثقافية - صاروا داخل شبكة من المواقع المكانية الزمانية المتجاوزة لتلك الحدود، وذلك أيضًا - لأن عقلانية العصر الراهن لم تعد هى بالضبط عقلانية القرن الثامن عشر. وأضاف البريطانى جون هارتلى والروسى يورى لوتمان فكرتين جديدتين مهمتين: قال لوتمان إن الإعلام العالمى المعاصر، أوجد «مجالاً إشاريًا Semio Sphere برموزه التى يتوحد من خلالها البشر، وأضاف هارتلى إن: «المجال الإعلامى Media sphere يتضمن طريقاً من «حارتين» تسيران فى اتجاه واحد وفى اتجاهين متعارضين معًا: أولهما هو المجال الداخلى - السياسى الاقتصادى، والآخر الخارجى وهو المجال الإشارى - الرمزى - الثقافى الذى تتولد فيه وتناقش قضايا العصر الكبرى، بنوع مناسب من العقلانية: أى أن الوسائط الجماهيرية هى التى تصنع الآن للناس آراءهم بدلاً من مقاهى القرن ١٨ ونواديه حيث كانوا يصنعون آراءهم بأنفسهم.

(٣٢٤) مجتمع إعلانامى Ad-mass Society

لم نجد لترجمة الكلمة الإنجليزية المركبة من اختصار كلمتى Advertisement أى: إعلان و mass-media أى: الإعلام الجماهيرى، غير أن نركّب كلمة عربية من الكلمتين المقابلتين: إعلان وإعلام. والمصطلح صاغه دون قصد علمى دقيق، الكاتب الروائى والمسرحى البريطانى الشهير «جون بريستلى» فى كتابه النظرى الوحيد، بعنوان: «الأدب والإنسان الغربى» عام ١٩٥٥؛ لكى يصف به نظامًا،

أو مجتمعًا له بناؤه الاقتصادى الاجتماعى الثقافى الشامل الذى تشبع بالسلع الاستهلاكية، ويسيطر عليه الدافع إلى استهلاك السلع المادية، وهو الدافع الذى يغرسه العالم الوهمى، الذى تخلقه الإعلانات عن هذه السلع، ثم تروج له وسائل الإعلام الجماهيرية بإصرارها على تحويل «الإعلان» إلى مادة ترفيهية من ناحية، وإلى تعبير عن «حقيقة» معاشة من ناحية أخرى: فالعطر مثلاً.. يعلن عنه فى إطار موقف غرامى بين امرأة فاتنة بالغة الأناقة، ورجل يبدو عليه النجاح وبريق الشهرة والشباب؛ والأدوات الصحية أو الصابون أو جهاز التليفزيون..إلخ، لا تقدم ولا تستعمل إلا فى إطار فاخر من الأثاث أو الملابس، أو من خلال موقف له طبيعة جنسية تربط بين السلعة (كالسجائر) وبين المتعة الجنسية أو ممارسة الرياضة أو الإحساس بالثراء.

وقال بريستلى إن نتائج مثل هذا النظام «الإعلانى ـ الإعلامى»، هو تكريس المجتمع الاستهلاكى، الذى يخنق الفردية (حيث يستهلك الجميع نفس السلعة، دون أن تكون لكل فرد فرصة لظهور ذوقه الخاص)، والقدرات الإبداعية (حيث يستحيل على صناع الشىء المتفرد الجميل.. كالحرفيين قديمًا أن ينافسوا السلع المتشابهة الكثيرة الرخيصة) مما يؤدى إلى تشويه المشاعر والعواطف، وكبت الاحتياجات الإنسانية الحقيقية.

(٣٢٥) المجتمع التعددى Plural Society

هذا المصطلح حديث نسبيًا لم تتم صياغته إلا فى الستينيات من القرن العشرين ـ على يد عالم الاجتماع السياسى الأمريكى كليفورد جيرتز ـ فى مقال مهم له عام ١٩٦٣، بعنوان: «المشاعر البدائية والسياسات الداخلية فى الدول الحديثة» (نشره فى كتاب أشرف عليه وشاركه آخرون وصدر تحت عنوان بالغ الدلالة هو «مجتمعات قديمة ودول حديثة») ومع ذلك فإن الموضوع الاجتماعى والتاريخي والسياسى الذى يشير إليه هذا المصطلح موضوع قديم أشار إليه أرسطو فى كتابيه: «السياسة» و«القوانين»، وعالجه البيرونى فى كتابه العظيم

عن الهند وعاد إليه ابن خلدون ثم ابن الأزرق فى معالجة كل منهما لتاريخ ومجتمعات المغرب العربى والأندلس، وتجدد الاهتمام به فى الغرب منذ كتاب جون ميل عن الحرب (١٨٥٩) وستيفن فى كتابه عن الحرية والمساواة والإخاء (١٩٧٣) وأصبح مبحثًا مهمًا فى الفكر الاجتماعى السياسى والقانونى منذ كتب لورد دلفين كتابه المهم: «فرض الأخلاق» (١٩٥٩). وبينما يتصاعد الاهتمام فى الغرب بالدلالات الإيجابية للتعددية الاجتماعية يتصاعد الاهتمام عندنا بالدلالات السلبية.. فالمصطلح يشير إلى المجتمع الذى يضم أكثر من «طائفة» ثقافية واحدة، وهو ينطبق فى معناه العام على أى مجتمع فى العالم، ولكنه يشير في معناه الأكثر تحديداً إلى الدول ذات «القوميات» المتعددة أى ذات الجماعات المختلفة فى اللغة والتاريخ والتكوين الثقافى الأساسى والتى تعيش كل منها فى جزء متميز من أرض الدولة والتى تجنح إلى أن تكون لها نشاطاتها الاقتصادية المستقلة. ويقول كليفورد جيرتز، إن مثل هذه المجتمعات الأخيرة التى تضم أكثر من قومية واحدة (كالاتحاد السوفيتى القديم، أو روسيا الاتحادية الحالية، أو سويسرا أو الهند) تكون مشكلاتها الرئيسية هى تنمية «الإرادة المشتركة» وتوفير الحد الأدنى من شروط التماسك السياسى والأمنى والقدرة على الدفاع عن النفس.، والمدهش أن نجد هذا التحديد نفسه لدى كل من أرسطو والبيرونى فى سياق حديث كل منهما عن «الدول الإمبراطورية» التى تضم أكثر من أمة أو أكثر من شعب واحد، أما التجمعات التى تضم «طوائف» قد تختلف فى الدين أو فى التفسير الخاص لدين واحد ثم تتفق فى اللغة وفى التكوين الثقافى والنفسى والتاريخى وتتداخل فى أرض الدولة وفى كيانها الاقتصادى والسياسى فهى مجتمعات «أحادية» ـ ذات أمة واحدة رغم التعدد الثقافى الناشئ من اختلاف الدين واختلاف الرموز والدلالات الثقافية الكبرى المرتبطة بالدين وتفسيراته ووظائف المؤسسة الدينية ـ تكون هذه المجتمعات مهيأة أكثر من غيرها لنشوء الإرادة المشتركة والإطار الثقافى والقانونى الواحد وتكتسب «التعددية» فيه معنى الاختلاف فى وجهات النظر إزاء القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وحرية التعبير عن هذه الاختلافات.

(٣٢٦) المجتمع التكنولوجى Technopolis

الترجمة الحرفية لهذا المصطلح هى «المدينة التكنولوجية» وهو مصطلح صاغه عالم الاجتماع، وفيلسوف العلم الأمريكى المعاصر «نيجل كالدر» لتوصيف المجتمع الغربى المعاصر (الأمريكى خصوصًا)، الذى تسيطر على مصائره التغيرات التكنولوجية والمبتكرات العلمية الحديثة، والذى تعيد تشكيله باستمرار، وتحديد أهدافه وأنماطه المعيشية بمرونة فائقة. وقد وجد كالدر لمثل هذا المجتمع - الذى ضم اليابان وألمانيا الغربية وفرنسا وبريطانيا وكندا فيما بعد - ويضمون إليه الآن إسرائيل وبعض الدول الصناعية المتقدمة فى الغرب - وجه إليه نقدًا أساسيًا؛ بوصفه مجتمعا يهتم - فى سياسته العلمية والتكنولوجية - بالسرعة والتطبيق العملى والكفاءة، بأكثر مما يهتم بالتأثير الاجتماعى والأخلاقى لنتائج التطبيق التكنولوجى.

كان ذلك فى أواخر ستينيات القرن العشرين، ولكن أصبح لهذا المصطلح - بعد ذلك - معنى مباشر يدل على قيام «مجمع» من مراكز الأبحاث والمختبرات، والمصانع الكبيرة والصغيرة، والجامعات، وبنوك وشبكات المعلومات، والجامعات البحثية التى تعمل جميعها - فى تكامل وتناسق - فى منطقة جغرافية واحدة، فى ظل تخطيط عام تمويلى وتسويقى؛ بهدف تحقيق تقدم تكنولوجى علمى، وإنتاجى سريع وواسع المدى.

وتطورت فكرة «المجتمع التكنولوجى» - بعد ذلك - على يد المفكر الأمريكى إيفلين توفلر، الذى رسم - منذ كتابه: «الموجة الثالثة» صورة للبناء الاجتماعى، الذى بدأ ينشأ بعد الثورة التكنولوجية الحديثة، وثورة علم، وصناعة المعلومات (ومجتمع المعلومات) وتنبأ بأن هذه الثورة تؤدى - عمليًا - إلى تغيير جذرى فى وسائل الإنتاج وعلاقاته، وفى أنماط التعليم والسكن والعمل، وبالتالى.. تغير كلاً من البناء النفسى للأفراد والاجتماعى للمجتمعات التكنولوجية.

(٣٢٧) المجتمع الصناعى Industrial society

هو نوع من المجتمع الذى ينمو من خلال انتشار التصنيع، وما يستتبعه من نتائج واسعة وشاملة، والذى بدأ فى الظهور فى أوروبا الغربية (فى بريطانيا أولاً

منذ أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر حيث بدأت الثورة الصناعية)، وهو تعبير صاغه بعض نقاد نظام نابليون بونابرت الفرنسيين لوصف ما فعلته بريطانيا فى مقابل «الثورة السياسية»، التى قام بها الفرنسيون. وربما كان المفكر البريطانى هربرت سبنسر هو أول من صك مصطلح «المجتمع الصناعى»، غير أن المصطلح لم يكتب له الذيوع، ولا التحول إلى علامة على فتح مجال كامل فى الدراسات الاجتماعية، إلا حينما استخدمه إميل دوركايم عالم الاجتماع الفرنسى الكبير أواخر القرن التاسع عشر (كان كارل ماركس يستخدم تعبير: المجتمع الرأسمالى لارتباط التصنيع بالرأسمالية فى تجربته التاريخية وذلك رغم أن زميله فريدريك إنجلز هو الذى نقل إلى الإنجليزية التعبير الفرنسى: الثورة الصناعية).

وفى الحقيقة.. فإن مصطلح «المجتمع الصناعى» لم يكن أبدًا مصطلحًا «محايداً»، فقد استخدمته مدارس وتيارات علم الاجتماع عادة فى سياق الموقف أو الاتجاه الاجتماعى (السياسى) الذى تطور من خلاله رؤية أو منهج كل مدرسة أو تيار، فالمدرسة الوظيفية (التى تؤمن بأن دور عالم الاجتماع يقتصر على الوصف والتحليل دون التوجيه، والتى ترى أن المجتمع ـ بشكل عام ـ هو بنية متكاملة ومتفاعلة الأجزاء والمكونات المشاركة إيجابًا أو سلبًا فى تكوين البنية الكلية، التى لا تستطيع دائماً أن تستوعب كل مكوناتها، وأن تصحح نفسها بصرف النظر ـ أو مع تجاهل ـ التغيرات الاجتماعية أو الانفجارات والتحولات الحادة)، استخدمت هذه المدرسة مثلاً: مصطلح «المجتمع الصناعى» ـ اعتمادًا على واستمرارًا لما قاله هربرت سبنسر وإميل دوركايم ـ استخداماً «متفائلاً»، فقالت إنه مجتمع يميل إلى تحقيق قدر كبير من التوازن والاستيعاب المنظم لأجزائه، وقالوا إنه بعد التمزق الذى أصاب المجتمعات القديمة (الزراعية وغير الليبرالية والقائمة على التقسيم العرقى والمهنى للسكان والتى لم تعرف المساواة ولا حكم القانون واعتمد توزيع الأدوار الاجتماعية فيها على درجة القرابة ومستوى النبالة أو الدونية العرقية أو الاجتماعية ولم تعرف التخصص ولا اعترفت بحرية ومسئولية الضمير الفردى...إلخ)، وهو التمزق الذى حدث

نتيجة انهيار أو إفلاس طبقة ملاك الأرض القديمة وظهور المصانع والتجمعات السكنية الضخمة. وبؤس العمال (الفلاحين أصلاً المهاجرين من الريف)، ونمو «الطبقات الجديدة» من ملاك رءوس الأموال وأدوات الإنتاج ومن المهنيين المتخصصين فى الإدارة والقانون والعلوم والهندسة..إلخ، ومن العمال والبيروقراطيين، بعد هذا التمزق، نجحت المجتمعات الصناعية بالتدريج فى تطوير نظام مستقر، تكنيكى وإدارى وقانونى وتعليمى وخدمى وسكنى وسياسى، فى النهاية «ليبرالى» ولكنه يقوم أساسًا على تقسيم شامل ودقيق للعمل وللثروة بالتالى عن طريق القوانين التى تحدد كلاً من الحقوق والواجبات، أو المكاسب والمسئوليات (عن طريق تطوير آليات قانونية تحدد مسئولية رأس المال الاجتماعية من خلال الضرائب أساساً ثم الالتزام بقوانين بعينها لا تنطبق عملياً إلا على المستثمرين، مثل قوانين تخطيط المدن فى القرن التاسع عشر والبيئة والأدوار السياسية والفساد فى أواخر القرن العشرين...إلخ، وعن طريق تحديد أدوار نقابات العمال والمهنيين وقوانين العمل والأجور ومكافحة البطالة والتأمين الاجتماعى وإصابات العمل والتأمين الصحى وحقوق العطلة والمعاش بعد التقاعد...إلخ)، ولكن كان على رأس تلك التطورات (أو فى قاعدتها الأساسية ومنطلقها الرئيسى) الحقوق السياسية والإنسانية التى اعترف بها المجتمع الصناعى الليبرالى وصارت من علاماته المميزة (حقوق الاعتقاد والتعبير والاجتماع والتنظيم فى إطار القانون وحق الترشيح والانتخاب للهيئات التشريعية التى تصدر قوانين المجتمع وتراقب سلوك والتزام سلطته التنفيذية والتصرفات المالية والقانونية والسياسية لها وللمجتمع..إلخ).

ولعل النموذج الأكثر حداثة فى تحليل المجتمع الصناعى وتحديد «معاييره» هو ما يقوله س. آيزنشتات، من أن أهم معالم هذا المجتمع - بعد المعالم التقليدية (كالتحول إلى استخدام الآلات بدلاً من العمل اليدوى، والانفتاح على التطور المعرفى والتكنولوجيا والليبرالية السياسة...إلخ) - هى المعالم «الاجتماعية/السكانية» وعلى رأسها: غلبة سكنى المدن على سكنى الريف ونشوء التجمعات الإنتاجية المتكاملة، والارتفاع المتواصل للمستوى العام للتعليم،

والانفتاح على وسائل الاتصال، والتواصل، ثم تأتى المعالم «الهيكلية» وعلى رأسها: تطور مستوى التخصص المعرفى (العلمى والفكرى) والعملى (الإنتاجى) وتوزيع الأدوار الاجتماعية على أساس من كل من مستوى التخصص ثم الكفاءة وإتاحة الفرصة المتكافئة أمام الجميع للوصول إلى الموارد (المعرفية أو المادية) على أساس التخصص والكفاءة - بحكم القانون - وليس على أساس الارتباط بجماعات محددة (كجماعات القرابة أو البلديات أو الجماعات السياسية) وسيادة معيار الإنجاز لتوزيع تلك الأدوار الاجتماعية، وليس المعيار «الذاتى» أو الشخصى.

ولعل أيزنشتات - وهو من جيل الخمسينيات والستينيات على كل حال - يرجع فى تطوير هذه المعايير إلى تالكوت بارسونز (صاحب أنضج تصور وظيفى عن المجتمع الصناعى فى كتابه الكبير: المنظومة الاجتماعية عام ١٩٥١، الصادر فى الينوى - دارجلينكو) الذى رأى أن المجتمع الصناعى «الأنموذجى» يرتهن تحقيقه باكتمال تأثير كل من الانتشار الكامل للمعرفة (ما أصبح يعرف بالثورة المعلوماتية والعلمية فيما بعد) والسيادة الكاملة لحكم القانون، وإخضاع «الآلة» أو التكنولوجيا الآلية بشكل كامل للعقل والإرادة الإنسانية (انظر: المجتمع ما بعد الصناعى؛ المجتمع الاعلانامى).

(٣٢٨) المجتمع ما بعد الصناعى Postindustrial Society

كان المفكر - والنقابى - الاشتراكى البريطانى ويليام موريس هو الذى صاغ هذا المصطلح فى نهاية القرن التاسع عشر، وكان يقصد به عودة المجتمع الصناعى إلى الاعتماد على «ورش الحرفيين الصغيرة»، بدلاً من المصانع الكبيرة التى أسفرت عنها الثورة الصناعية وكانت أساسًا رئيسيًا من أسس المجتمع الصناعى، ومع الورش الصغيرة تنبأ موريس بأن المجتمع الـ: «مابعد صناعى» ستديره وحدات (أو حكومات محلية) صغيرة بعيدًا عن الدول القومية التى أسفرت عنها عملية «الحداثة» المرتبطة بالتصنيع وتوحيد الأسواق وتطوير قوانين وأنظمة سياسية واحدة لكل دولة. غير أن التطورات الفعلية فى المجتمعات الصناعية أدت إلى نسيان موريس ومصطلحه طوال نحو نصف قرن أو أكثر، إلى أن أعاد

عالم الاجتماع الأمريكى المعاصر الكبير دانييل بل المصطلح نفسه ولكن بمعنى مختلف كيفيًا.

ففى كتب عديدة بدءًا من عام ١٩٥٣، بدأ دانييل بل بتصور هذا المجتمع الجديد إلى أن أنضج تصوره، فى كتابه: «مجىء المجتمع بعد الصناعى» عام ١٩٧٣، وقال دانييل بل إنه يمثل مرحلة مختلفة كيفيًا لتطور المجتمع الصناعى، تجعله «كيفاً اجتماعياً» مختلفاً بقدر اختلاف المجتمع الصناعى عن المجتمع السابق عليه، الزراعى. وقال إن مجتمع ما بعد الصناعة سينشغل بإنتاج وتوزيع الخدمات أكثر أو بدلاً من السلع وستكون غالبية قوته العاملة من «أصحاب الياقات البيضاء» المخترعين والإداريين والمهندسين ومساعديهم والفنيين ومصممى البرامج...إلخ لا أصحاب الياقات الزرقاء (العمال اليدويين). وقال إن الطبقة العاملة القديمة تختفى بالتدريج بإيقاع متزايد ومتسارع وتختفى معها الصراعات الاجتماعية (الطبقية/السياسية) التى صحبت ظهور وتطور المجتمع الصناعى، وإن التكتلات السياسية/الاجتماعية الجديدة تقوم على الوضع الاجتماعى والقوة الاستهلاكية بدلاً من أسسها القديمة (نوع العمل والإنتاج) وقال إن المجتمع ما بعد الصناعى هو مجتمع رفيع التعليم، وإن «المعرفة» هى المصدر الرئيسى للثروة وهى «الخامة» الرئيسية والإنتاج الرئيسى أيضًا، ولكن معنى «المعرفة» هنا معنى خاص ومختلف عن معناها القديم: فالمجتمع الصناعى سعى إلى «المعرفة العملية» وقام عليها: إنهاالمعرفة التى ينتجها «الفعل» أكثر من تلك التى ينتجها البحث العلمى البحت، وممثلوها كانوا المخترعين، مثل واط وإيديسون ورايت وبنز، أما مجتمع ما بعد الصناعة فيعتمد على المعرفة النظرية التى تتطور وتنمو فى الجامعات ومراكز البحوث وهو مجتمع لا يسعى فقط إلى مثل تلك المعرفة لدعم صناعاته الرئيسية (كصناعات الطيران والفضاء والإلكترونيات والصناعات البيولوجية والكيميائية) وإنما يكرس المزيد من موارده لدعم وتنمية تلك المعرفة فى مستويات التعليم الأعلى وفى مراكز البحوث.

ويؤدى هذا التطور إلى نمو طبقة جديدة هى: طبقة المعرفة التى تتكون من العلماء والباحثين والمهنيين المتخصصين (فى مجالات الإدارة والتخطيط المالى

والاقتصادى والإعلام والأنشطة الثقافية والإبداعية وأمثالها)، كما يؤدى التطور ذاته إلى تزايد أهمية «مؤسسات المعرفة» كالجامعات ومراكز البحوث، التى رأى بل أنها ستحل فى المستقبل محل رجال الأعمال ومنظماتهم فى إدارة المجتمع. وقد أصبح تصور دانييل بل عن المجتمع المابعد صناعى هو الأكثر تأثيرًا فى علم الاجتماع العام (وفى المستقبليات أو علم المستقبل Futurology) برغم أنه اعتمد فى استخلاص تصوراته العامة على «تعميم» التجربة الأمريكية، ولكن علماء الاجتماع الأوروبيين تمكنوا من استخلاص نتائج ووضع تصورات مشابهة من خلال تعميم تجارب وتطورات مجتمعاتهم (فى ألمانيا وبريطانيا وفرنسا والسويد، وفى اليابان بالطبع ـ فى آسيا أيضًا ـ بشكل خاص) ويلاحظ كريشناكومار أستاذ علم الاجتماع السياسى فى جامعة كنت (فى مقال عن بل والمجتمع بعد الصناعى فى موسوعة العلوم الاجتماعية ـ تحرير آدم كوبر وجيسيكا كوبر ـ الطبعة الثانية ١٩٩٩ نشر روتليدج ـ لندن ونيويورك) يلاحظ أن الكثير من تصورات بل ـ ومن تأثروا به ـ مثل آلان تورين فى «المجتمع بعد الصناعى: التاريخ الاجتماعى للمستقبل: الطبقات والصراعات والثقافة فى مجتمع مبرمج» عام ١٩٦٩، وآلفين توفلر فى كتابه «الموجة الثالثة» وحتى الماركسى القديم روجيه جارودى فى: «ماركسية القرن العشرين» عام ١٩٧٠- يلاحظ أن هذه التصورات بدأت تتحقق بالفعل على مستوى تحول تركيز الإنتاج فى المجتمعات الصناعية المتطورة على الصناعات المعرفية وتكنولوجيا المعلومات والإلكترونيات والبيولوجيات والكيميائيات والفضائيات ومصادر الطاقة وما تشبهها، مع تضاؤل حجم ودور الطبقات العاملة القديمة وتزايد أهمية «العاملين فى مجال صناعات المعرفة».. ولكن كومار يضيف أن هذا يحدث بسبب نقل الكثير من الصناعات التقليدية القديمة إلى العالم الثالث (خصوصاً تلك الضارة بالبيئة أو التى مازالت تحتاج إلى عمالة يدوية كثيفة، أو ذات القيمة المضافة القليلة نسبياً).

ومع هذا فإن السيطرة الاقتصادية (والمعرفية التكنولوجية) تظل فى أيدى المجتمعات المابعد صناعية، بينما يمكن أن تتحول بعض المجتمعات التقليدية (الزراعية) إلى مجتمعات صناعية أو شبه صناعية دون أن تؤسس لنفسها قاعدة معرفية/علمية متطورة تكفل لها السيطرة على تطورها كمجتمعات صناعية،

وتكفل لها فرصة للتطور إلى مجتمعات ما بعد صناعية (ومن هنا تكمن أهمية تطوير بنية التعليم والبحث العلمى المتطور في تلك المجتمعات وأهمية إدخار واستثمار احتياطى مالى قادر على تمويل ذلك التطوير، مع الاهتمام ببناء البنية التحتية للمجتمع الصناعى الذى لايزال فى مرحلة النمو إلى الآن)، ويقول كومار إن هذا السلوك من جانب المجتمعات ما بعد الصناعية (أى نقل الصناعات التقليدية إلى العالم الثالث مع السيطرة عليها معرفياً واقتصادياً) يجعلها لاتزال تعيش على قيم وأهداف المجتمعات الصناعية (الرأسمالية) القديمة، وهى القيم التى تهيمن على السعى التلقائى (أو الواعى) التاريخى لإحلال قيم مجتمع ما بعد الصناعة: قيم المسئولية الخلقية وإعلاء شأن موضوعية المعرفة الناتجة عن البحث العلمى والمعرفى البحت المجرد والالتزام المهنى، ويقول إن «التصنيع» لايزال يسيطر على مجتمع المعرفة والبحث المعرفى الجديد، حتى أصبح «العلماء» وذوو الياقات البيضاء - أى العاملين الجدد في البيئة الصناعية/المعرفية الجديدة - فى وضع شبيه بوضع ذوى الياقات الزرقاء من العمال اليدويين القدامى فى المجتمع الصناعى الأصلى، كما أصبحت «المعرفة» الموضوعية المستخلصة احتكارًا لأدوات السيطرة من ناحية ووسيلة لإنتاج معرفة «محرفة» أو «مشوهة» - من ناحية أخرى - توحى بأنها أصيلة ونزيهة من خلال ثقافة الصورة التى تعد الوسيلة الأساسية لنشر المعرفة بين العوام الذين لا يشاركون فى إدارة ولا فى تحديد توجهات المجتمع ما بعد الصناعى (انظر: المجتمع الصناعى؛ مجتمع المعرفة والمعلومات).

(٣٢٩) مجتمع المعرفة والمعلومات Knowledge, Information society

تعريف حديث نسبياً للمجتمع «المتعلم» المعاصر الذى يعتمد - فى الإنتاج والإدارة - على استثمار الثورة المعرفية (فى المعلومات وفى الأفكار) وثورة مناهج البحث والتفكير والتحليل وثورة مناهج التبويب والتصنيف، ثم ثورة وسائل جمع وتخزين واسترجاع البيانات (بالحواسب الآلية). وكان عالم الاجتماع والتاريخ الاجتماعى الاقتصادى، الأمريكى الكبير دانييل بل قد أصدر فى عام ١٩٧٣،

كتابه المؤسس: «مجيء المجتمع بعد الصناعي» لكي يثبت من خلال تحليله للبنية الإنتاجية والاقتصادية لأكثر قطاعات المجتمع نشاطًا ونموًا في الولايات المتحدة - أن تكنولوجيا المعلومات هي تكنولوجيا الثورة الصناعية الثالثة (بعد ثورتي تكنولوجيا البخار ثم تكنولوجيا الكهرباء) التي كانت قد بدأت بالفعل، وقال إن تكنولوجيا المعلومات هي التي ستكون أساسًا للمجتمع ما بعد الصناعي، وإن المعلومات نفسها هي «المادة» الخام الرئيسية لإنتاج وتقدم هذا المجتمع، تمامًا مثلما كانت المواد الخام الطبيعية هي أساس إنتاج وثروة المجتمع الزراعي، ومثلما كانت مصادر الطاقة (كالفحم والنفط ومساقط المياه والمواد القابلة للانشطار) هي المصدر الأساسي لإنتاج وثروة المجتمع الصناعي التقليدي.

كانت للمعلومات - بكل مواصفاتها ولأسلوب وطرائق معالجتها واستخدامها عن طريق الحاسب الإلكتروني - الدور الأساسي في بناء فكرة دانييل بل عن التنمية - أو النمو الاقتصادي/الاجتماعي العام في المجتمع ما بعد الصناعي، ومع تطور تكنولوجيا المعلومات نفسها وتوسع استخدامها بسرعة هائلة في العديد من المجالات، مع هذا التطور، راح دانييل بل نفسه والكثيرون من علماء الاجتماع الاقتصادي والاقتصاد وعلم «اقتصاديات الثقافة» الجديد يطورون أفكارهم أيضًا عما أصبح يعرف غالبًا باسم: مجتمع المعلومات، أو مجتمع المعرفة، وفيما أوضحه نظريًا عالم الاقتصاد الاجتماعي الثقافي الأمريكي الكبير ويليام داتون William Dutton وزملاؤه على رأسهم كارل كريمر Karl Kreamer من جامعة جنوب كاليفورنيا في لوس أنجلوس، في كتابهما المشهور «المدن السلكية Wired Cities» صدر في نيويورك - ١٩٨٤، فإن تكنولوجيا المعلومات (أو: تكنولوجيا المعرفة - حسبما أطلقا عليها) واقتصادها لا تلغي اقتصاديات المرحلتين السابقتين - حسب تصنيف دانييل بل - أي المرحلتين الزراعية والصناعية، وإنما هي توفر لهما «إدارة أكثر دقة» بفضل تدفق المعرفة التفصيلية والمنتظمة وجيدة التوظيف بكل مجالات العملية الإنتاجية.

كان دانييل بل قد حدد عدة اتجاهات أساسية لاقتصاديات «المجتمع ما بعد الصناعي» حسب تسميته الأولى أو: مجتمع المعلومات والمعرفة كما أصبح يسمى بعد ذلك، وهذه الاتجاهات الرئيسية المرتبطة بهذا المجتمع عند دانييل بل هي:

١ـ تزايد نسبة العمالة فى أنواع العمل المرتبطة بالمعلومات (جمع وتصنيف البيانات وجداول المعلومات، التحليل الرياضى والتشفير، صياغة البرامج وتأليفها، البحوث الرياضية واللغوية والرمزية (الصورية) المتعلقة بها، إضافة بالطبع إلى البحوث الخاصة بتطوير المعدات نفسها (من المعالجات Processors إلى الشاشات ولوحات المفاتيح والأقراص الصلبة...إلخ).

٢ـ زيادة نسبة الصناعة المرتبطة بعمليات إنتاج المعلومات (والأفكار والخطط...إلخ) ونقلها وتحليلها.

٣ـ زيادة نسبة وتركيز العاملين من المهندسين (التكنولوجيين) والإداريين والمهنيين ذوى التعليم العالى (وما فوقه) والتثقيف المتنوع والمدربين على مهارات استخدام المعلومات (والبيانات والجداول الإحصائية والرموز والمعادلات الرياضية ... إلخ) والمدربين على التعامل المفتوح مع «الأفكار» المخالفة أو التجديدية لتوظيف تلك المعلومات (بأنواعها ومستوياتها) فى التخطيط والتحليل واتخاذ القرار.

٤ـ ويأتى أكثر الاتجاهات أهمية وهو انتقال غالبية قوى العمل فى المجتمع من الزراعة والصناعة التقليدية إلى قطاع الخدمات، حيث يحتاج هذا التحول ـ الذى يؤدى إلى زيادة هائلة فى «القيمة المضافة» للإنتاج ـ إلى نوعية جديدة كيفياً من التعليم والتدريب، وحيث تحتاج «صناعات المعلومات» إلى عشرات الوظائف التى تستوعب جيوشاً من العاملين: من المبرمجين إلى معالجى النصوص ومهندسى البرامج والمعلومات والمعدات اللدنة Software إلى المدرسين والمدربين ورسامى الصور الإلكترونية والمصممين واللغويين والرياضيين والباحثين النظريين.

وعلى حد ما كشفه داتون وكريمر وبلوملر فى كتابهم «المدن السلكية»، فإن اقتصاد المعرفة يؤدى إلى زيادة الاحتياج إلى المديرين المهنيين ودورهم أو عمال المعرفة Knowledege workers فهؤلاءهم من يعرفون كيفية التعامل مع ـ وبواسطة ـ مجموعات المعلومات والمعرفة ومنظوماتها المتخصصة والمتداخلة المتفاعلة Interdiciplenary وطرق المحاكاة Simulation والتنبؤ وتقنيات التحليل التوقعي المختلفة.. فالنمو أو التنمية فى عصر «اقتصاد المعرفة» لم يعد نمواً

كميًا فقط مثلما حدث طوال القرن ١٩ وحتى ستينيات القرن العشرين (ووقعت فى أسره النظم الشيوعية)، وإنما أصبح نموًا «كيفيًا» أيضًا، وربما أساسًا، مع تحقيق معدلات غير مسبوقة للنمو الكمى.

(٢٣٠) مجتمع الوفرة Affluent Society

أحد المصطلحات الرئيسية، التى أسست فرعًا جديدًا كاملاً فى علم الاقتصاد السياسى والاقتصاد البحت الحديث، منذ قام عالم الاقتصاد الأمريكى المعاصر الكبير جون كينيث جالبريث بصياغته. فى كتابه المشهور بالاسم نفسه، الذى أصدره عام ١٩٥٨.

ومجتمع الوفرة - كما عرفه جالبريث - هو المجتمع الذى يستخدم مكتشفات العلوم الحديثة فى التكنولوجيا الصناعية والزراعية لإنتاج كميات وافرة من السلع «الضرورية والكمالية» تكفى الحاجات المتزايدة لمجموع السكان ككل؛ بحيث يستطيعون جميعًا «إشباع تصوراتهم التقليدية عن مستوى المعيشة المريح» وذلك بدلاً من «الفقر الشائع والاحتياج غير المشبع، الذى كان نصيب الغالبية العظمى من الإنسانية طوال العصور فى كل الظروف».

وفى هذا المجتمع.. لا تصبح وظيفة علم الاقتصاد، مجرد تنظيم إشباع احتياجات الناس المتزايدة، بواسطة الإمكانيات المحدودة، وهذه كانت وظيفة علم الاقتصاد التقليدى فى ظل ظروف «الإمكانات المحدودة». أما فى مجتمع الوفرة، فإن الإمكانات تصبح غير محدودة تقريبًا، بفضل التطبيق التكنولوجي المتطور باستمرار لمكتشفات العلم، وبفضل: «الوعى بكل من الظروف الاجتماعية والسمات النفسية للبشر، كمنتجين ومستهلكين على السواء».

إن الإمكانات تتزايد بمعدلات، تفوق - فى أحيان كثيرة - معدلات زيادة السكان وزيادة احتياجاتهم، لدرجة أن يصبح من وظائف علم الاقتصاد السياسى وعلوم النفس الاجتماعية (المرتبطة بنظريات التسويق والإعلان والدعاية) تنبيه الناس إلى أنهم يحتاجون إلى أشياء كمالية غير ضرورية مطلقًا، بل واختلاق مثل هذا

الاحتياج، لدفعهم إلى استهلاك سلع وخدمات، لم يكونوا بحاجة إليها لولا وجودها، (انظر: مجتمع إعلانامى) وذلك لتشغيل إمكانات الإنتاج (والاقتصاد كله بالتالى فى دورات حلزونية متصاعدة دون نهاية محدودة). أى أن علم الاقتصاد لا يشغل نفسه أساساً بمشكلة إنتاج المزيد من السيارات دون شق ما يكفى من الطرق والشوارع لتسهيل استخدامها، أو مشكلة تزايد الثروات الشخصية (الفردية) دون وجود ما يكفى من نظم الأمن لحمايتها أو دون وجود ما يمكن «شراؤه» بها، من سلع أو خدمات.

ولكن علماء الاجتماع أضافوا أن إحدى المشكلات الرئيسية لمجتمع الوفرة، تتمثل فى مشكلة «القيم والمؤسسات الإنسانية الأولية»؛ أى مشكلة الوعى الذى يضمن استهلاك «الوفرة» بطرق لا تؤدى إلى تدمير الإنسان (كالمخدرات مثلاً أو مزيد من الطعام أو المسليات..إلخ) ثم مشكلة مؤسسة الأسرة التى تتجه إلى التفكك بسبب زيادة فرص الانفصال عنه فى ظل الوفرة نفسها.

(٣٣١) المجرد Abstract

هو كل ما لا تدركه الحواس، فالأرقام والأفكار والأجواء الاجتماعية (مثلاً) توصف بأنها «مجردات» بتشديد الراء. بينما الأشياء التى تدركها الحواس. كهذه الورقة وما عليها من كتابة..إلخ. توصف بأنها محسوسات، ولكن المحسوسات نفسها يمكن أن توصف بقدر ما من التجريد: فالرسم الهندسى الواحد يمكن أن يوصف بأنه «مربع» طول أضلاعه محدد، وقد رسم بقلم رصاص أسود، أو يوصف بأنه شكل له أضلاع وزوايا (مضلع Polygon)، فيكون الوصف الثانى للرسم (أى: مضلع) أكثر تجريداً، إذ «يجرد» الشكل من بعض الخصائص المحسوسة للمربع، ولكن الوصف الأول وإن كان أقل تجريداً من الوصف الثانى. فإنه أيضاً على قدر من التجريد، لأنه لا يقول كل ما يمكن قوله عن الرسم: موقعه مثلاً أو الهدف من رسمه، ولكن التجريد لا ينطبق فقط على الرياضيات كالهندسة أو الحساب، فالمنطق يقوم بالتجريد لكى يحدد قوانين التفكير السليم، ويصف الكلام أو مكونات الأفكار بصفات ويسميها بأسماء «مجردة». ونظريات

العلوم الإنسانية تلجأ إلى التجريد بهدف التبسيط، فالاقتصاديون يضعون نظرياتهم بصرف النظر عن دوافع ومكونات الوجود الاجتماعى الأخرى للإنسان. والمشكلة تنشأ حين تطبق هذه النظريات، إذ يجب أن يوضع فى الحسبان بقية تلك المكونات والدوافع: فالنظرية تصوغ «قوانين» الظاهرة، ولكنها لا تصف الظاهرة نفسها وصفاً متكاملاً ولا تفسرها، وإنما يفسرها العمل الفكرى المتكامل الذى يشارك فيه أكثر من علم وأكثر من نظرية وأكثر من نظام أو أسلوب بحث علمى (فى: فرق العمل الفكرى). فالنظرية حتى فى العلوم الطبيعية قد تخفى الملامح الجزئية للظاهرة عن طريق التجريد، ولكن هذا يتم وهو ضرورى بهدف التبسيط وصياغة قوانين جانب واحد من جوانب وجود وحركة الظاهرة نفسها: فالتجريد أحد أساليب البحث النظرى، وهو ضرورى لتطور العلم، وللتطبيق ضرورات أخرى، مكملة ولازمة. وللكلمة الإنجليزية أيضًا معنى آخر، يشير إلى: الأفكار الأساسية التى يتضمنها بحث علمى واسع، أو «الهيكل الفكرى المعلوماتى» لمثل هذا البحث: إنه الهيكل «المجرد» من الشروح والمناقشات والأدلة وغيرها.

(٣٣٢) المحاكاة Imitation

مصطلح رئيسى من مصطلحات نظرية النقد القديمة منذ أفلاطون ثم أرسطو وعند النقاد العرب فى القرون الوسطى إلى أن أعيد اكتشاف وتفسير نصوص أرسطو (الفيزيقا، الشعر) فى القرن السادس عشر بإيطاليا. وإلى أن أعيد تفسير أرسطو مرة أخرى فى القرن التاسع عشر ثم مجادلته ومخالفته فى القرن العشرين. كان معنى المحاكاة عند أفلاطون مرتبطاً باتهامه الشعراء بأنهم يحاكون الواقع المحسوس وهو نموذج مزيف للحقيقة، وبذلك فإنهم يمثلون الخطوة الثانية فى الابتعاد عن الحقيقة والحق (أى إنهم ببساطة: يكذبون) وبذلك قام تقييم المحاكاة الفنية على أساس أخلاقى، ولكن المحاكاة عند أرسطو (فى كتابى الطبيعة والشعر) جاءت فى معرض الدفاع عن الشعر باعتباره تمثيلاً

أو محاكاة لما تسعى الطبيعة الكونية إليه من أهداف كلية (والشعر المقصود بالطبع هو الدراما المسرحية التى لم تكن تكتب فى اليونان القديمة إلا شعراً) وربما كان هذا هو ما تسبب فى عجز النقاد العرب عن فهم القضية، فإنهم فهموا من كلمة الشعر ما كانوا يعرفونه فعلاً (أى القصائد أو: الشعر الغنائى، وليس الدرامى) ولم تكن نصوص الدراما اليونانية قد أعيد اكتشافها بعد ولم تعد تمثل ولا حتى تقرأ فى أوروبا نفسها؛ واختلط عليهم الأمر عندما عرضوا لتفسير المحاكاة بالمعنى الأرسطى خاصة عند قول أرسطو إن الشاعر يحاكى الأفعال والأخلاق: فأى أفعال يحاكيها الشاعر العربى فى القصيدة العادية وهو لا يكتب الدراما المسرحية التى عناها أرسطو، وقال إن المحاكاة فيها محاكاة للخلق (بتسكين اللام) وللانفعال. وفى أوروبا (فى إيطاليا ثم فى فرنسا وغيرها بدءاً من عصر النهضة، القرن الـ ١٦ وما بعده) أصبحت المحاكاة محاكاة للنماذج الأدبية العظيمة التى كانت المعرفة بها قد تضاءلت قرنًا وراء آخر، وساد المفهوم نفسه عصر النهضة عند النقاد، مثل كاستلفترو وحتى بن جونسون - مع تزايد المعرفة بالثقافة القديمة - الرومانية ثم اليونانية - إلى أن قال فلاسفة الفن الذين انتقدوا نزعة شعراء الدراما الفرنسيين فى القرنين الـ ١٧ و ١٨ إلى تقليد ما توهموا أن الكتاب الكلاسيكيين الدراميين فعلوه، قالوا إن محاكاة نماذج الأدب العظيمة (أى الكلاسيكية القديمة) تمنع وتعطل المحاكاة الأصلية وهى محاكاة الحقيقة الكونية والكلية للطبيعة نفسها (طبيعة الإنسان أساسًا) وفى القرن السابع عشر أصبحت المحاكاة تجسيدًا للتعميم المثالى للتجربة الإنسانية المشتركة اعتمادًا على النموذج الصارم لأشكال الفن القديمة (أو: الكلاسيكية، اليونانية أساساً) وعلى ما يتخيله الفنان أكثر مناسبة لعصره وتطابقًا مع ما يمليه العقل والذوق معًا. وكان هذا فى الحق هو المدلول العام لنزعة الكلاسيكية الجديدة خصوصًا فى فرنسا (انظر: كلاسيكية) ولكن مبدأ المحاكاة الشكلية والتعميمية هذا أخذ يتضاءل بالتدريج منذ القرن الـ ١٨ ليصير مدلوله متوقفاً على فهم المبدع الفنى لعالمه وتصوره لعناصر إبداعه وللتناسق المطلوب بين هذه العناصر.

(٢٣٢) مدرسة ييل (للنقد الأدبى) Yale school. Criticism

نسبة إلى جامعة ييل بمدينة نيوهافين بولاية كونيكتيكت الأمريكية (واحدة من أهم الجامعات فى الولايات المتحدة).. والمدرسة المقصودة تمثل أحد أهم تيارات النقد الأدبى (والنظرية الثقافية) الأمريكية المعاصرة، خاصة فى الفترة من أوائل سبعينيات، حتى أواخر ثمانينيات القرن العشرين، وربما يمكن القول إن أكبر أعلامها .. من رواد النظرية الأدبية والنقد، لايزالون «يتطورون» بحثاً عن التفاعل العملى والواقعى مع معطيات الإنتاج الأدبى المتطور بشكل خاص، وعن المزيد من الارتباط بمعطيات الإنتاج «الفكرى» المتزايد ـ كمياً وتأثيراً ـ فى الحياة اليومية لمجتمعات ما بعد الصناعة، أو مجتمعات المعرفة من ناحية، والفرجة على الصورة من ناحية ثانية، وهى أيضاً مجتمعات تتزايد فيها ـ حسب قول جاك ديريدا أحد أعلام «المدرسة» فى ذروة نشاطها ـ نسبة العزلة النفسية للفرد ونسبة «تفرده» من ناحية، مع تزايد ضغوط المؤسسات الاجتماعية، التى تتولى تصنيع ذوقه وتفرض عليه سلوكياته واختياراته من ناحية أخرى.

انطلقت «مدرسة ييل» من تجمع عدد من أصحاب النظرية الأدبية وأساتذة النقد الأدبى فى جامعة ييل، اتفقوا فى تأثرهم القوى بمدرسة سيجموند فرويد فى علم النفس التحليلى وبمبادئ «التفكيك» أو النزعة التفكيكية، حسبما جاءت فى صياغة الفيلسوف الفرنسى جاك ديريدا الذى كان قد انضم إليهم أستاذاً لـ «الفكر» فى الجامعة قبل منتصف السبعينيات من القرن العشرين بقليل، وضمت المدرسة مع ديريدا كلاً من :هارولدبلوم وبول دى مان وجيوفرى هارتمان وجوزيف هيلليس ميللر، ولكن كان ديريدا وبول دى مان هما أبرز من ساهموا فى تأسيس فكر هذه المدرسة، التى أصبح لها تأثيرها القوى فى فكر أعداد متزايدة من نقاد الأدب فى العالم فى مرحلة زوال جاذبية وتأثير المدارس النقدية القديمة، غير أنه بموت بول دى مان، ورحيل ديريدا وهيلليس ميللر إلى جامعة كاليفورنيا فى الثمانينيات، انتهى الوجود الشكلى للمدرسة، وإن لم تتوقف فعلياً عن التطور ولا عن التأثير، وظلت مرجعيتها تعود إلى كل من كتاب بول دى مان:

"العمى والبصيرة Blindness and insight الصادر عام ١٩٧١ وكتاب هارولد بلوم :قلق النفوذ (أو التأثير) The Anexiety of influence الصادر عام ١٩٧٣ .

كان بول دى مان قد تأثر بفكر عالم النفس الفرنسى الكبير جاك لاكان، الذى قام بتطوير فكرة فرويد عن الإبداع وعلاقته بلا وعى الفنان وذلك عبر جاك ديريدا الذى كان قد قام بدوره بتطوير فكرة لاكان عن دور «اللاوعى اللغوى» فى تشكيل «النص الإبداعى الأدبى»، فاللغة - فى رأى لاكان يريدا - محملة بلا وعيها الخاص (ربما يكون هو لاوعى أجيال الجماعة صاحبة اللغة.. وقد تسلل إلى دلالات اللغة نفسها ومعانيها وطريقتها فى تركيب العبارات والجمل وفى الإشارة إلى المؤنث والمثنى والجمع، والأشياء...إلخ)، وعلى ذلك فقد رأى بول دى مان أن النص الإبداعى الأدبى المكتوب باللغة حاملة كل أنواع وتعارضات «لاوعى» الأجيال السابقة هو مجموعة من الاحتمالات الدلالية المتعارضة، ما يؤدى فى النهاية إلى قيام سد أو حاجز لا يمكن عبوره Aporio، يولد - لدى القارئ - حالة من الإحساس بالتناقض والشك، إنها حالة تجعل القارئ يكتشف أنه يستخلص من النص الواحد دلالتين متعارضتين أو أكثر، ولابد من أن يختار لنفسه دلالة واحدة، ولكن النص نفسه لا يسمح بهذا الاختيار أى لا يسمح بأن يقطع القارئ بأن الدلالة التى اختارها هى الدلالة الصحيحة، وبذلك يتعين على القارئ أن يمتنع عن الاختيار، ممتثلاً للبقاء فى حالة الشك والإحساس بالتناقض، الذى يولد أيضاً إحساساً خاصاً بالجمال أو الاستمتاع، مع تغير وضع «المعنى» ومكانته، إذ لا يوجد معنى مقطوع به ولا نهائى ولا جامد، إنما المعنى احتمالى، تقابله احتمالات أخرى عديدة وبديلة، وهذه هى الفكرة الرئيسية التى أضافها بول دى مان فى كتابه الثانى المهم :مجازات القراءة Allegories of Reading عام ١٩٧٩، ولم تتطور فكرته أكثر حتى موته عام ١٩٨٣ .

أما هارولد بلوم، فقد عاد بقضية «المعنى» أو الدلالة إلى كل من سيجموند فرويد وإلى جاك لاكان مباشرة أى إلى مدرسة علم النفس التحليلى، خاصة إضافة لاكان إلى مسألة «لاوعى اللغة»، فقد رأى بلوم فى «قلق النفوذ» أو قلق التأثير أن إبداع الشاعر لشعره، لا يتم عن طريق امتثال لاوعى الشاعر لنفوذ

أو لتأثير لاوعى الأسلاف (أو لاوعى «الجد» الأعلى الجمعى العظيم الذى تسلل إلى اللغة على حد قول لاكان).. لأن لاوعى الشاعر يخوض - ويعانى - متألماً ومعذباً تجربة تحرير نفسه للتخلص من طغيان لاوعى هذا الجد (أو هؤلاء الأسلاف)، الطغيان المتمثل فى اللغة ودلالاتها تمامًا مثلما يعانى الابن تجربة الخلاص من هيمنة الأب حين يدخل ـ كما قال لاكان ـ مرحلة تعلم اللغة فيدخل عالم النظام والقيم والحرمان والمسموحات: الشاعر فى هذه الحالة يسعى لأن يحل محل جده، مثلما يسعى الابن فى تصور فرويد لأن يحل محل أبيه.. وبهذه الفكرة الجوهرية، نقل بلوم مدرسة ييل النقدية كلها إلى مواجهة مشكلة العلاقة الثلاثية بين كل من المؤلف والقارئ والنص المكتوب :خاصة فيما يتعلق بقضية "استجابة القارئ: كيف يكون موقفه، هل يمتثل للاوعى المؤلف ويتبعه أم يتخذ منه الموقف ذاته الذى اتخذه المؤلف من لاوعى الأسلاف الذين تحرر منهم وحل محلهم، أى هل يحل القارئ محل المؤلف ويستولد المعنى الخاص به من النص، لكى يتحرر بدوره من طغيان المؤلف؟

أما جوزيف هيلليس ميللر، فقد دفع «المدرسة» أكثر نحو اللغة (دون أن يبتعد بها عن علم النفس التحليلى)، مستخدماً اللغويات الشكلية؛ لكى يؤكد أن إعادة توظيف اللغة الموروثة (المحملة بلاوعى الأسلاف) وإعادة استخدامها عبر العصور يؤسس فيها باستمرار: «طبقات من اللاوعى» المتزايد الاتساع والعمق، بما يضاعف من التعارض بين بنائها الشكلى الجامد وبين دلالاتها المتطورة أبداً.. وفى مقابل هذا انتقل زميله الآخر فى المدرسة ـ جيوفرى هارتمان ـ بفكر المدرسة إلى الدراسات اللاهوتية، عبر دراسة عن الكتاب المقدس (إنقاذ النص Saving the Text عام ١٩٨١) وهو ما دفع ديريدا ـ بعد انتقاله إلى كاليفورنيا ـ وهو يهودى الأصل مثل هارتمان إلى أفق نظرى جديد غير أفق مدرسة ييل وذلك بتركيزه على «ظاهريات اللغة» وتركيبها الخارجى من خلال دراسته التحليلية للغة كتاب «الميدراش Midrash اليهودى ـ من القرن الميلادى الثانى ـ وهو عبارة عن تعليقات متضاربة على التوراة، كتبها كهنة وحاخامات وفلاسفة لغويون ونشر ديريدا عنه دراسة مطولة فى كتاب، أشرف على تحريره هارتمان وزميل له من

بيل (يدعى باديك Budick) عام ١٩٨٦، ولكن المدرسة كانت قد تفككت، واستمر أعضاؤها يتطورون وتلامذتها فى الغالب لا يلاحقون التطور.

(٣٣٤) مدينة الحدائق Garden City

نأسف لاضطرارنا إلى ترجمة هذا المصطلح إلى العربية - تطبيقاً للقواعد التى اتبعناها من البداية فى هذه المصطلحات. ولكن الناس كلهم فى مصر يعرفون الحى المشهور فى القاهرة بهذا الاسم فيعربونه وينطقونه :جاردن سيتى، وهو الحى الذى يمتد قبالة حى المنيرة تجاه الغرب ولكن على الضفة الشرقية لنيل القاهرة فيما بين ميدان التحرير حتى مستشفى قصر العينى تقريبًا. ولكن تسمية الحى الذى خططه وبدأ بإنشائه بعض المهندسين الإنجليز الذين كانوا يعملون فى بلدية القاهرة (فى أوائل القرن العشرين) هذه التسمية مستمدة من اسم حركة علمية واجتماعية نشأت فى بريطانيا أواخر القرن التاسع عشر، لإنشاء "مدن الحدائق "المكونة من مساحات واسعة من الحدائق تقطعها شوارع نصف دائرية تتلاقى نهاياتها وترصعها منازل صغيرة يحرم فيها إنشاء الدكاكين الصناعية والورش ويكتفى فيها بأقل قدر من دكاكين الخدمات. وذلك بهدف إنشاء مراكز سكنية حضرية ولكنها متطهرة من أدران المجتمع الصناعى والمدن الصناعية التى نشأت فيها وحولها الصناعات الحديثة بشكل عشوائى. وقد نشأت فكرة مدن الحدائق بشكل تلقائى أولاً لمحاربة النتائج السيئة الاقتصادية والاجتماعية والبيئية لنشوء المدن الصناعية ومساكن المناجم فى وسط وجنوب إنجلترا. واشتهرت مدن :بورنتيل وبورت سان لايت. ولكن المهندس مخطط المدن بينزر هوارد فى كتابه: «غدًا الطريق السلمى للإصلاح الحقيقى»عام ١٨٩٨وضع تصورًا نظريًا متكاملاً عن مدن الحدائق وشيدت أول مدينة بناء على هذه التصورات فى بلدة ليتشورت. وكانت «جاردن سيتى» القاهرية هى الثانية فى العالم، وانتشرت نماذج «مدن الحدائق» منذ أوائل القرن العشرين، فى كل من الولايات المتحدة وكندا وألمانيا، حيث تأسست حركات اجتماعية وعلمية قوية، أصبحت - فيما بعد - أجنحة فى الأحزاب السياسية، قبل أن تستقل أجزاء منها

لتكون أحزابها الخاصة فيما عرف منذ الستينيات باسم: حركة الخضر التى تسعى لحماية البيئة، وللتخلص من مصادر التلوث أو مصادر التهديد بالتلوث، الكيميائية والنووية، والتى قد تكون وسائل مواصلات، أو مصانع، أو أسمدة، أو محطات لتوليد الطاقة، أو أسلحة. وتستمد الحركة أفكارها من مجموعة متفرقة من المصادر، على رأسها كتابات بينزر هوارد نفسه، ولكنها تضم أيضًا كثيرًا من أفكار الأمريكى هنرى ثورو عن العودة إلى الطبيعة، وعن إمكانية «تذويب» المدينة الصناعية الحديثة فى «الطبيعة الخضراء» وأفكار أخرى أحدث حول «الحياة الطبيعية» تعود جذورها إلى أفكار الفرنسى جان جاك روسو فى القرن الثامن عشر.

(٣٣٥) مركز الفنون ؛المركز الدرامى Art's Center, Center Dramatiques

تعبيران، أولهما إنجليزى الأصل، والآخر فرنسى، يشيران إلى تجربتين مهمتين فى كل من بريطانيا وفرنسا لنشر الثقافة الرفيعة، بواسطة المسرح أساسًا، وتوصيلها إلى الطبقات العاملة والمتوسطة الدنيا، لكفالة قيام قاعدة جماهيرية قوية للوعى وللمعرفة وللحساسية المتطورة، ولاستكمال مهام التعليم بغرس القيم الثقافية الجمالية والمعرفية والإدراكية النابعة من الثقافة السائدة فى المجتمع المعين فى أذهان ووجدان القطاعات العريضة من الناس.

ففى بريطانيا ..وضع الكاتب المسرحى أرنولد ويسكر مشروعه لإنشاء «مركز الفنون» على أساس أن يدعمه ويموله اتحاد النقابات العمالية والحركة العمالية عموماً فى بريطانيا وعرف المشروع باسم «مركز ٤٢» لأنه قام بالقرار رقم ٤٢، لمؤتمر اتحاد النقابات عام ١٩٦٠، حيث أقر المؤتمر أهمية "الفنون "فى تثقيف الجماهير ونشر الوعى بينها، واستكمال مهمة التعليم والإعلام.

وفى عام ١٩٦٢، بدأت عملية إنشاء «مراكز ٤٢» فى عدة أقاليم فى بريطانيا، ولكن المشروع تعثر بسبب سيطرة حزب المحافظين على عدد كبير من مجالس البلديات، وعدم توفير التمويل والأماكن المناسبة، ولكن مدنًا وأقاليم أخرى

واصلت تدعيم مراكزها بنجاح، وقد استعادت الحركة قوتها بعد انتهاء سيطرة حزب المحافظين وتحولهم فكريًا.

وفى فرنسا.. بدأت حركة إقامة «المراكز الدرامية» منذ عام ١٩٤٥ - بعد التحرير من الاحتلال النازى - وتبنت الحركة المنظمات النسائية، بعيدًا عن الأحزاب والحكومة والكنيسة.

ولكن فى عام ١٩٦٢ . كان الأديب والكاتب العظيم أندريه مالرو وزيرًا للثقافة مع ديجول. فوضع مشروع «البيوت الثقافية» التى بدأ إنشاؤها فى كل مدن وقرى فرنسا. فضمت المراكز الدرامية بمسارحها ومدارس التذوق الفنى التى كانت ملحقة بها، إلى البيوت الثقافية التى أصبحت مراكز لتعليم الإنتاج الفنى، ولممارسة الإبداع والندوات والقراءة وغيرها.

ورغم مشاكل البيوت الثقافية مع السلطات المحلية بسبب الخلافات السياسية، ورغم قلة التمويل.. فإن عددًا من هذه المراكز أصبح ذا ثقل ثقافى قوى فى فرنسا كلها وحقق نجاحات كبيرة، ويضرب المثل بمراكز مدن تولوز وستراسبورج تحت إدارة روجيه بلانشون، ومسرح كوميدى دى سانت إتيين تحت إدارة جان داستى، وفى مصر تسعى «قصور الثقافة» إلى القيام بالدور نفسه، الذى لعبته البيوت الثقافية الفرنسية.

(٣٣٦) مركزية عرقية Ethnocentrism

صاغ هذا المصطلح عالم الاجتماع الأمريكى الرائد ويليام جراهام سامنر W..G.Sumner فى كتابه المؤسس المشهور «طرائق الحياة الشعبية» Folkways عام ١٩٠٦، لكى يشير به إلى «رؤية الناس للأشياء فى العالم ,حيث تبدو المجموعة العرقية (التى ينتمى إليها الشخص) بوصفها مركز كل تلك الأشياء والمرجع الوحيد لتحديد معناها، وحيث يتحدد وضع كل شئ آخر ومعناه بالرجوع إلى (ماتراه) هذه المجموعة العرقية».. وقد استخدم سامنر مصطلحه الجديد هذا فى سياق سعيه لوضع معايير «للتمييز بين «المجموعات الداخلية»، أى تلك

التى تكون جزءًا عضويًا من مجموعة أكبر من «المجموعات الخارجية» .. وربط بين هذا السياق لتوظيف المصطلح لتفسير كل من النزعة الوطنية ونزعة التعصب القومى. ولكن المصطلح - مثل مصطلحات كثيرة صكها ويليام سامنر - تغيرت دلالته مع تكاثر استخدامه فى كتابات تنتمى إلى مدارس فكرية مختلفة فى علوم الاجتماع التى تطورت طوال القرن العشرين، أو تنتمى إلى مراحل تاريخية متباينة تأثرت بما أفرزته أحداثها وتطوراتها من أحداث؛ إذ يبدو من توظيف سامنر نفسه للمصطلح تأثره بالنزعات الوطنية والتعصب القومى - الشوفينية - وما صاحبها من أفكار حول «سيادة» العرق الأبيض - القوقازى - ككل وتمايز قومياته فيما بينها، التى انتشرت فى الغرب أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وأدت إلى نشوب الحرب العالمية الأولى.

وعاد المصطلح للظهور بقوة منذ أوائل الخمسينيات - خاصة منذ كتب تيودور أدورنو (أحد أكبر أساتذة مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية) كتابه المشهور: «الشخصية التسلطية» The Authoritarian Personality عام ١٩٥٠، حيث ربط أدورنو بين: «المركزية العرقية» وكل من نزوع البشر بشكل عام إلى التجمع على أساس :بيولوجى/ ثقافى/ عرقى/ جغرافى، ومن ثم إلى الشعور بالتمايز وإلى تحويل الآخرين إلى «موضوعات» أو إلى إلغائهم أو نفيهم، ومن ثم إلى استغلال القوى الأيديولوجية الاجتماعية/السياسية لتلك النزعة لتثبيت سلطانها داخل المجموعة العرقية/ المجتمع.

انتشر استخدام هذا المصطلح بعد ذلك منذ أوائل ستينيات القرن العشرين فى دراسات علماء الاجتماع الثقافى والسياسى، الذين انتبهوا إلى ظاهرة نشوء مجتمعات فى الدول حديثة الاستقلال - فى العالم القديم غالباً - متعددة الأعراق ومتعددة الثقافات، بينما يسيطر فى حالات متعددة وبأشكال متنوعة «عرق» بعينه على "الأعراق "الأخرى فى إطار المجتمع/الدولة، وتسيطر ثقافته بالتالى على ثقافات الأعراق الأخرى. غير أن المصطلح - كغيره من مصطلحات العلوم الاجتماعية (الإنسانية) - ازدادت دلالته تعقدًا مع ازدياد تعمق الدراسات الاجتماعية الثقافية/السياسية ولجوئها الحتمى إلى المادة المعرفية المعقدة وغير

المتسلسلة التى وفرتها علوم التاريخ والثقافة واللغة (والبيولوجيا). ومع ذلك فإنه يمكن القول إن" :المركزية العرقية "تشير بشكل عام إلى الطرق والأساليب التى تتدعم بها لغة مجموعة عرقية معينة ومعتقداتها وعاداتها وأساليبها فى ممارسة نشاطات الحياة المختلفة (أى ثقافة تلك المجموعة)، فتسود فى مجتمع يجمعها مع مجموعات عرقية أخرى، وسواء كانت هذه الثقافة السائدة (المرتبطة بعرق بشرى بعينه) قد سادت بفضل الإنتاج الذهنى المتفوق لأبنائها، أو الهيمنة السياسية الناتجة عن غلبة عسكرية أو سيطرة سياسية/عددية، أو بفضل البرامج التثقيفية والتعليمية التى تضعها المجموعة أو المجموعات المسيطرة. ويعرف عالم الاجتماع النفسى والثقافى البريطانى روبرت براون: «المركزية العرقية» بأنها «تطبيق معايير ثقافة المجموعة أو الشخص المنتمى إليها على معايير الثقافات الأخرى». (فى كتابه :علم النفس الاجتماعى؛ عام ١٩٦٥ لندن - نشر ماكميلان). وفى مثل هذه التعريفات تبدو دلالة فرض «الذات الثقافية/ السياسية»لمجموعة ما على مجموعة أو مجموعات عرقية أخرى، كل منها يعتقد أنها تنتمى إلى عرق واحد، إن كانت دلالة "العرق "نفسها قد تغيرت كثيرًا، فلم تعد تعنى السلالة البيولوجية وإنما تعنى الانتماء لثقافة وتكوين اجتماعى/ مؤسسى واحد، وكثيرًا ما يصبح «فرض الذات الثقافية» ذا طابع سياسى وقمعى عنيف (ولعل أوضح أمثال هذا ما فعله اليهود بالعرب فى فلسطين، رغم أن الكثيرين من اليهود الإسرائيليين الآن جاءوا من «مجتمعات عربية» وما فعله الألمان النازيون باليهود قبل ذلك، وما يتبادله البروتستانت والكاثوليك الأيرلنديون، وعمليات «التطهير العرقى» التى قام بها الصربيون ضد البوسنيين والكروات، بمعنى «تطهير» ما يعتقدون أنها بلادهم من وجود أعراق أخرى، وما يفعله الروس بشعوب القوقاز...إلخ)، غير أن علماء الاجتماع الثقافى والسياسى المعاصرين (خاصة من التيار المتنامى الآن باسم :تيار ما بعد الاستعمار) فى الغرب وفى مختلف أنحاء «العالم الثالث» يعتقدون أن «المركزية العرقية» أصبحت منذ انتهاء العصور الوسطى سمة للثقافة الغربية (إلى الدرجة التى يربطها البعض بالمركزية الأوروبية، مثل بيتر جران فى كتابه :ما بعد المركزية الأوروبية، وآنيا لونجا فى كتابها :الاستعمار وما بعده، ووبليام فاف فى كتابه سخط

الأمم..إلخ)، ويشير جاياترى سيفاك (فى كتابه: نقد ما بعد الاستعمار؛ ١٩٩٠ - لندن نشر روتليدج) إلى أن الثقافة الأوروبية تسودها نزعة المركزية العرقية، وأنها ثقافة تواجه "إشكالية رئيسية مع انتهاء الاستعمار، هى إشكالية تحديد «الآخر» ووضعه ودلالته بالنسبة للذات الثقافية الأوروبية.. وفى هذا السياق يواجه الأكاديميون الغربيون مشكلة منهجية هى مشكلة قدرة الباحث الانثروبولوجى أو الباحث فى علم السكان (الاثنوجرافيا) الغربى على اتخاذ موقف محايد فى بحثه لثقافات الآخرين، فالمركزية العرقية تنطلق من تحديد الهوية الثقافية/المعرفية والفكرية للباحث نفسه، إلى الدرجة التى جعلت جاك ديريدا يؤكد أنها نزعة لا يمكن الإفلات من تأثيرها. ويقول إن علم السكان نفسه (أو :علم الأعراق ـ الاثنولوجى) هو: «علم أوروبى أساساً يستخدم مفاهيم تقليدية ـ مهما حاول أن يناضل ضد تأثيرها عليه ـ.. وسواء أراد باحثوه أو لم يريدوا فإنهم يقبلون فى خطابهم فرضيات المركزية العرقية فى اللحظة ذاتها التى ينكرونها أو يستنكرونها فيها، (فى كتابه :الكتابة والتباين ـ عام ١٩٧٦ ترجمة آلان باسى ـ لندن ـ نشر روتليدج عام ١٩٧٨).

(٣٣٧) مركزية الكلمة (..المعنى ؛ القانون ؛ العقل) Logocentricism

صاغ الفيلسوف الفرنسى المعاصر جاك ديريدا هذا المصطلح، فى وصفه للأنظمة الفكرية التى تنشئ أو تقول بوجود «مركز» واحد للوجود كله، ينظمه أو يكون «علة أولى» له أو مبتدأ أوليًا أو أساسيًا لكل أو بعض الظواهر الكبرى والقضايا الكلية التى يواجهها عقل الإنسان (ظواهر وقضايا :الوجود، التاريخ، الحضارة، الثقافة، العلم، الدين، الفن...إلخ)، ويقول ديريدا (فى كتابه الأشهر: الكتابة والتباين؛ عام ١٩٧٦) إن هذا المركز فى كل تلك الأنظمة الفكرية التى تنشئه ـ أو تقول بوجوده ـ يقوم داخل منظومة فكرية متكاملة كما يقوم خارج تلك المنظومة فى الوقت ذاته. ففى الماركسية ـ وهى ذروة الفكر المادى الغربى فى رأى ديريدا ـ يبدو المركز الذى يمثله تفاعل أدوات الانتاج وقوى الإنتاج كأنه داخل التاريخ وخارجه فى الوقت ذاته، بينما يبدو المركز الذى يمثله «الروح» أو الفكرة

عند هيجل وهو ذروة الفلسفة المثالية الغربية فى رأى ديريدا أيضًا ـ كأنه هو الدافع المحرك للتاريخ (أى: داخل التاريخ) ولكنه يبدو أيضاً «نتاجاً للتاريخ»، أى يقع فى خارجه ينتظر اكتمال التاريخ لكى يكتمل هو نفسه، مع أن التاريخ من صنعه منذ البداية.

وبذلك يتكامل «التناقض» الكامن فى قلب كل نظام فكرى قائم على «مركزية الكلمة» أو مركزية «المعنى» أو «القانون» أو الفكرة أو العقل (وحتى فى الماركسية فإن كلمات أدوات الإنتاج وقوى الإنتاج التى يفترض أنها تشير إلى حقائق «مادية».. تحل هذه الكلمات المجردة والمطلقة مخل الجزئيات والأشياء التى تشير إليها، بحيث تصبح الكلمات أو الدلالات أو المعانى الذهنية، هى المركز لا الأشياء المادية الفعلية أو الحقيقية الموجودة فى الواقع ـ وليس فى الذهن ـ التى أشارت إليها الكلمات فى البداية) ويتمثل التناقض المكتمل فى أن يصبح «المركز» فى وقت واحد.. «حضورًا» و «غيابًا» أو نبوعًا من الواقع (صدورًا عن الواقع) ودافعًا يتصوره الذهن لوجود الواقع وحركته، أو ما يدعوه ديريدا «ميتافيزيقا الحضور والغياب» التى يكتمل فيها التباين difference (انظر: التباين) حيث توجد أمثلة عديدة عليها أو على ميتافيزيقا الحضور والغياب مثل الاعتقاد بوجود مبدأ خارجى «ضامن» للمعنى يبرر ـ ويفسر ـ كلاً من الوجود «هنا» و «الآن»، أى نوع من الدافع الأولى يجعل للوجود نفسه ـ وبأسره ـ معنى (ودون وجود هذا المبدأ لا يكون للوجود بمعناه المطلق أى «معنى» أو دلالة)، وبالتالى يبرر للعقل (أو للوعى الإنسانى) شعوره بالوجود ورفضه للفناء (لإيمانه بالمعنى أو ليقينه من وجود ذلك المعنى). ويقول ديريدا: إن ميراث الفلسفة الغربية كله يؤكد أنها تقوم على مبدأ «مركزية الكلمة» أو المعنى أو القانون أو العقل (وهذه كلها ترجمات ممكنة لكلمة لوجوس Logos الإغريقية القديمة التى صاغ منها ديريدا مصطلحه وحدد معانيه)، حيث تعزو كل مدارس تلك الفلسفة دون استثناء أصل «الحقيقة» أياً كان معنى الحقيقة لدى كل مدرسة فكرية أو فلسفة ـ إلى «اللوجوس» بمعنى ما من معانيه .وكان ديريدا منذ عام ١٩٦٧ قد كتب فى كتابه : «علم نحو الكتابة» إن الفلسفة الغربية ـ بكل اتجاهاتها ـ قد ضلت الطريق بمحاولاتها الدائبة لاكتشاف

معنى للتجربة والبحث ـ بالتالى ـ عن «حقيقة» أولية كامنة فى «جوهر الأشياء». ولاشك أن هذا كله كان بداية تكوين معنى مصطلح «مركزية الكلمة» عنده، وهو المعنى الذى اكتمل بعد ذلك بنحو عشر سنوات فى «الكتابة والتباين» ١٩٧٦ حيث قال ديريدا»:إن المشكلة أو فكرة «اللوجوس» الأصلى الذى إليه، ومنه ترجع كل الكليات والذى يتكامل فى الوقت نفسه بتراكم الجزئيات فيكون داخل وخارج منظومة كل فكر فى وقت واحد ويقول: إن المشكلة هى أن تلك الفكرة قد تجاوزت الفلسفة إلى «الفكر الشعبى» الذى أصبح يؤمن بفكرة وجود جوهر مطلق للأشياء يتعين السعى لاستعادته أو لإيجاده، وهو ما يمنح الفكر الإنسانى تماسكه ووحدته، وللنفس الإنسانية ثباتها، ولكن على حساب إدراك التباين؛ وبواسطة إنكار ذلك التباين، بينما يعد إدراكه تجاوزًا لتاريخ الفكر كله وخروجًا كاملاً من مراحل هذا الفكر التقليدية والحداثية معًا للوصول إلى حالة التفكك الكامل، أو ما بعد الحداثة!

(٣٣٨) مستقبلية Futurism

إحدى أهم نزعات حركة «الحداثة» الأوروبية الأولى التى سعت إلى التخلص من قواعد التفكير والإبداع التقليدية، الواقعية، منذ أوائل القرن العشرين فى الفن والفكر النقدى وفى الفلسفة المبتذلة فى الغرب.

بدأت نزعة المستقبلية فى إيطاليا بصدور: «البيان المستقبلى»، أو Futurist Manifesto الذى كتبه المفكر والناقد الأدبى الإيطالى مارينيتى، ونشره فى جريدة الفيجاور عام ١٩٠٩.

ومن الأدب.. انتشرت النزعة «المستقبلية» إلى مختلف الفنون البصرية ـ من التشكيل إلى السينما والمسرح وإلى الموسيقى وفنون الاستعراض والرقص، وإلى الهندسة المعمارية. ورغم أن «المستقبلية» كانت موضع ترحيب من الفكر الفاشى فى إيطاليا.. فإنها أثرت بقوة فى الأعمال الأدبية والفنية، التى أبدعها فنانون، عارضوا الفاشية والنازية والحرب، وتتلخص مبادئها ـ التى بشرت بها سلسلة

متتابعة من «البيانات» فى التبشير بسرعة الحركة والإيقاع، والديناميكية المتدفقة، وعبادة الانطلاق والانتظام، وتمجيد «الآلة» باعتبارها نموذجًا لكل هذه القيم ورمزًا للعصر الصناعى، ورفض الماضى الذى وصف بالبطء والبلادة والخمول، وتمجيد نزعة التعصب الوطنى والحرب، وذلك كله فى مقابل ما تحولت إليه الواقعية النقدية (المتحررة من قيود الكلاسيكية، والملتزمة بالتعبير عن الحقيقة، وضد الانقلاب الانفعالى للرومانتيكية) على أيدى مفكرى الواقعية الاشتراكية الروس من تزمت أسلوبى وتعبيرى، و«إلزام» الفنان بموضوعات وزوايا نظر محددة، وأفرزت هذه المبادئ المستقبلية فى مجموعها بعض الأساليب أو التقنيات الفنية، (انظر: واقعية، واقعية اجتماعية؛ واقعية جديدة).

ففى الأدب ظهر «الشعر الحر» أو Free verse الذى يطلب تحرير الشعر من قواعد البناء والموسيقى (العروض)، كما ظهر الشعر الصوتى واللغة التلغرافية المتخلصة من استخدام الصفات والظروف، وفى الفنون التشكيلية.. أفرزت المستقبلية حركة «الانطباعية الجديدة» وأسلوب «الخطوط القوية» وتأكيد «الزوايا» على حساب الانحناءات اللينة والتوافق بين السطوح والكتل المتقابلة والمتناقضة والمتزامنة.

وفى الموسيقى.. أفرزت المستقبلية فكرة «موسيقى الضجيج أو الصخب»، التى تكشف «الإيقاع» المنتظم الكامن فى صخب العالم الصناعى الحديث، وأفرزت أيضًا فكرة تقسيم «الأوكتاف» الموسيقى الواحد إلى ٥٠ ميكروتون (وحدة قياس الصوت).

وأثرت الحركة فى فنانين كبار، مثل النحات الرسام الإيطالى أومبرتو بوتشينى، والشعراء الفرنسيين، أبوللينير وليمبير وديلوناى، كما أثرت فى حركة «الدادا» الفنية الشهيرة، أساساً من خلال دعوتها إلى تداخل كل الفنون، وإزالة الحواجز بين الشعر والدراما والموسيقى والنحت والآلات، وإلى اعتبار الفن «عملاً إثارياً» وتحريضاً لاتخاذ موقف، وإلى المزج بين الفنون وبين وسائل الإعلام الحديثة، غير أن المستقبلية، بعد رفضها التام التزام الواقعية بنقد آلية العصر الصناعى، وبإدانة سوء الأحوال الاجتماعية العامة، والاستغلال.. عادت فاتخذت

مواقف أكثر تطرفاً فى إدانة المجتمعات الحديثة (الرأسمالية والشيوعية على السواء)؛ مما جعلها هدفًا لهجوم الشيوعيين والفاشيين من ناحية، ومصدرًا لتطور الفكر الجمالى والنقدى الفنى فى الديمقراطيات الغربية من ناحية أخرى؛ الأمر الذى جعلها «تذوب» فى التيارات «الحداثية» التى ظهرت هناك منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

(٣٣٩) مسرح احتفالى Carnival Theatre

أحد الأشكال المسرحية الكبرى المعاصرة التى تطورت منذ ستينيات القرن العشرين وما بعدها، من خلال إعادة اكتشاف أشكال منظمة للاحتفالات الشعبية فى القرون الوسطى وفى العصور القديمة، الأوروبية، والآسيوية والإفريقية، وذلك على أساس تفاعل عدة عناصر، نظرية وتطبيقية فى العروض المسرحية نفسها. ورغم أن الرأى الشائع هو أن المفكر والناقد الروسى، ميخائيل باختين هو الذى لفت النظر إلى المغزى الاجتماعى والثورى للاحتفالات الكارنيفالية . مقابل التفسير المحافظ الذى قدمته مدرسة إميل دوركايم . عالم الاجتماع الفرنسى . لتلك الاحتفالات (انظر: احتفالية) رغم ذلك فإن تيار . أو شكل: المسرح الاحتفالى فى القرن العشرين كان يتأسس من خلال تطوره «الفنى» أو تطور أشكال فن العرض المسرحى تطورًا مستقلاً إلى حد ما، بحثًا عن الشكل . أو الأشكال . الأكثر تناسبًا مع حساسيات جمهور يتغير وتتغير أذواقه بسرعة بالغة منذ بداية القرن. ففى كتاب: «أصول الكوميديا الكارنيفالية الألمانية» للناقد الألمانى موريس رادوين (عام ١٩٢٠) رصد لتطور هذا الشكل، المستمد من الاحتفالات الاستعراضية الراقصة الغنائية، التى استخدمت الأقنعة، والحوارات المرتجلة، والنكات، وابتكرت شخصياتها الهزلية التى ترمز إلى رجال السلطة (المدنية والدينية معًا) طوال التاريخ الأوروبى . الوثنى والمسيحى: وقال رادوين: إن الشكل نفسه كان موجودًا فى إطار الثقافات، اليابانية . الصينية . والهندية والفارسية، والإفريقية القديمة، وفى الثقافات الأمريكية السابقة على كولومبس، وأنه ظل يتطور ويغير رموزه مع تغير الديانات واللغات، وكان يرتبط إما بمواسم

الزراعة وتحولات الفصول (فيكون طقساً من طقوس الاحتفالات بالخصوبة وتجدد الحياة، أو من طقوس التحول والعبور) أو بالاحتفالات الدينية الشعبية كالموالد وأعياد بعض الآلهة القديمة، أو القديسين أو الأولياء (فيكون طقسًا أكثر اجتماعية وأكثر مساسًا بنظام المجتمع ورموزه) وعلى ذلك - فيما قال أتباع ميخائيل باختين فيما بعد - فإن المسرح الاحتفالى، كان هو المسرح الشعبى، غيرالرسمى، الذى لم يتعرض لما تعرض له المسرح اليونانى الرسمى - الذى كانت عروضه تقام تحت رقابة دولة المدينة وسلطاتها الفكرية والدينية والنقدية، ولما تعرضت له المسارح الرسمية بعد ذلك (فى عصر النهضة وما تلاه) من تقييد صارم لأساليبها وأبنيتها الفنية وقضاياها ورؤاها الفكرية والاجتماعية: المسرح الاحتفالى ظل أداة رئيسية من أدوات التعبير الشعبى الجماعى، الأكثر تلقائية وقابلية للتغير والأكثر مرونة فى استيعاب كل أنواع التعبير الاستعراضى والتمثيلى واللغوى، ولاستيعاب كل ما يسمح به العامة لأنفسهم فى: «مواسم الصخب والخروج على القواعد!!» ... وفى القرن العشرين استفاد مسرحيون كبار من المسرح الاحتفالى وتراثه الشكلى ورؤاه الفكرية، فى تطوير المسارح السياسية والاستعراضية والكوميدية، ليصبح واحداً من أكثر الأشكال رواجاً وانتشارا بعد ضمور موجات المسرح الملحمى، أوالتعليمى أو التسجيلى أو مسرح العبث، خاصة مع انتشار موجة «ثقافة الشباب» منذ الستينيات، التى امتزجت فيها أنواع الغناء والرقص والحوار بأشكال مبتكرة من الأزياء والأقنعة والرموز الدالة على تمرد الشباب - عمومًا - على المؤسسات التقليدية للمجتمعات الرسمية وعلى أساليبها المحكومة فى التعبير الفنى، وعلى رموزها وعلى ما ترمزإليه، وفى العالم العربى بدأت موجة «الاحتفالية» فى المسرح، بتجارب مهمة لفنانى المسرح المصريين والمغاربة، فى أواخر الستينيات استفادوا فيها من خصائص فنون العرض التمثيلية المحلية والقديمة - كخيال الظل والأراجواز والسامر - وما كانت تحفل به من رغبة فى التمرد أو فى التهكم من الأوضاع السائدة، وعنهم - وعن المصادر الفرنسية خصوصًا - نقل المسرحيون فى تونس ثم فى سوريا أساليب جديدة لاتزال تتفاعل وتتطور إلى الآن (انظر: المسرح الثالث؛ مهرجان «احتفال»).

(٣٤٠) المسرح الثالث Third Theatre

صاغ هذا المصطلح، المخرج والمفكر المسرحى المعاصر الإيطالى الأصل، يوجينيو باربا (ولد عام ١٩٣٦ فى جنوب إيطاليا) لكى يصف به الأعداد المتزايدة فى الغرب وفى العالم من الجماعات والفرق الفنية، التى تتجمع حول فكرة المسرح والعروض المسرحية غير التقليدية فى أساليب الإخراج والأداء التمثيلى، وفى أماكن العرض وطريقة تقديمه وفى تكوين ومكونات العرض المسرحى حيث يتضاءل الاعتماد على النصوص المكتوبة. وتتميز هذه الجماعات (حسب تعريف باربا لها بمصطلح: المسرح الثالث) بأنها تعيش على هامش الثقافات والحركات الثقافية الرئيسية فى مجتمعاتها، وأنها تنحو نحو «المسرح الفقير» البسيط وتعانى عدم الفهم - وبالتالى - من التجاهل النقدى، وأنها تعيش «مهاجرة» دائمًا داخل وخارج مجتمعاتها، والإحالة فى كلمة: «الثالث» التى استخدمها باربا، تشير إلى «العالم الثالث» تشبيهًا لأسلوب عمل وحياة هذه الفرق بالظروف السائدة فى العالم الثالث، رغم أن التوصيف لا ينطبق فى كل الحالات على كل الفرق المسرحية المعنية.

بدأت فكرة يوجينيو باربا تتحدد من خلال تلمذته على يد المخرج المسرحى الطليعى البولندى الكبير جيرزى جروتوفسكى فى أوائل ستينيات القرن العشرين، حيث ركز على فكرة «المسرح الفقير» فى «المعمل المسرحى» الذى أقامه فى مدينة أوبول البولندية الصغيرة، حيث كان تركيز المخرج البولندى على أساليب أداءالممثلين عن طريق التدريبات الخاصة للتحكم فى الجسد وفى التنفس وفى عضلات الوجه والأطراف وأسلوب الحركة..إلخ، مع تجاهل لكل العناصر الشكلية الأخرى فى العرض المسرحى. وعندما أنشأ باربا فرقته (مسرح أودين فى أوسلو بالنرويج عام ١٩٦٤) طور فكرة «التدريب» التى استوحاها من جروتوفسكى، وبعد سنوات تخلى عن إخراج عروض مسرحية مأخوذة من نصوص أدبية أو درامية سابقة، وبدلاً من ذلك بدأت «العروض» تتطور من قلب الورش المسرحية وتدريباتها، حيث يشارك الجميع فى طرح أفكار يحولونها إلى «أداء» حركى يجسدها، ويقوم المخرج (باربا بنفسه) بتطوير هذه الحركات مع كل

ممثل، ثم يقوم بتجميعها فى سياق مسرحى واحد يصبح هو العرض المسرحى فى النهاية دون التزام بأن يكون للعرض المسرحى خط سردى متسلسل أو منطقى أو عادى أو أن تكون له حكاية ذات حبكة مفهومة بشكل منطقى، وذلك رغم أن كثيراً من العروض ـ إن لم تكن كلها ـ ذات «معنى» أو دلالة عامة اجتماعية أو سياسية أودينية (مثلاً عرض بعنوان: رفات بريخت يستند إلى مقتطفات من سيرة حياة فنان المسرح الألمانى اليسارى برتولت بريخت ومن أعماله وشخصيات هذه الأعمال، ويفترض أن العرض يشير إلى إدانة كل من الرأسمالية والنازية والشيوعية جميعًا.. إلخ).

وبهذا الأسلوب (التدريبات الحرة من جانب الممثلين على التفكير وتحويل الفكرة إلى حركة وصوت وتجميع الأفكار بما يجسدها من حركات إلى عرض موحد بواسطة المخرج) تحول التأليف إلى عمل جماعى، والتأليف يقصد به تأليف المعنى بـ «توليف» الحركة والصوت اللذين يجسدان هذا المعنى بالشكل الذى يتخيله المؤلفون، وهم الممثلون والمخرج، ولكن باربا راح يتوسع فى مصادر «الأفكار» خاصة مع تعدد الرحلات التى قام بها بنفسه أو قام بها زملاؤه وزميلاته خاصة إلى الشرق (الهند واليابان والصين وأندونيسيا)، ثم إلى أمريكا اللاتينية وجنوب إيطاليا. وبدأ باربا ينقل أساليب تدريب الممثلين (المؤدين والراقصين) فى مسارح الشرق الأقصى وجنوب آسيا ولكن دون أن يسعى إلى نقل السياق الثقافى الذى تنبع منه هذه الأساليب فى التعبير الجسدى (الرقص الهندى مثلاً أو رقص الطقوس فى بالى الأندونيسية أو حركات الأداء فى مسارح النوه أو الكابوكى اليابانية أو الفوكونج فى الأوبرا الصينية.. إلخ).

وأدرك باربا أن أساليب الأداء الآسيوية يقابلها إدراك كامل من جانب «الجمهور» المحلى فى كل مجتمع آسيوى لدلالات ومعانى كل حركة من حركات الأداء، وهى دلالات لا يفهمها الممثل ولا الجمهورالغربى، ومع ذلك فقد راح باربا يستغلها لكى يطور أساليب أداء وعروض فرقته التى راحت تميل إلى أخذ أفكار من التراث الغربى ـ المسيحى أو الوثنى أو الحديث، كما راح يستفيد من أفكار

وأساليب أداءالناس (والفنانين المحترفين أو الهواة) فى المهرجانات والمواسم و«الموالد» الغربية فى جنوب إيطاليا والبلقان وأمريكا اللاتينية (حيث لاتزال المواريث الفولكلورية الشعبية موجودة ومنتشرة) وفى أواخر الستينيات طور فكرة «التبادل» أو المقايضة بين الفرق المسرحية المشابهة التى تنتمى كل منها إلى ثقافة مختلفة، فتتبادل فيما بينها أساليب التعبير والشخصيات والملابس والأدوات والأفكار (أو تقايض ما لديها بما لدى الآخرين) وفى عام ١٩٧٩ أسس باربا الإطار الرسمى لما أصبح يسمى: المسرح الثالث، وهذا الإطار هو: المدرسة الدولية لأنثروبولوجيا المسرح، غير أن الاهتمام فى هذه المدرسة لا يتركز على ما تدل عليه عبارة :«انثروبولوجيا المسرح» أى لا يتركز على «الأصول الثقافية والفنية الشعبية والتلقائية» لفن العرض المسرحى التقمصى التمثيلى...إلخ.. وإنما يتركز الاهتمام على جمع ومحاكاة وتبادل كل صور الأداء والعرض المسرحى وأدوات كل منها وأساليبها من مختلف الثقافات، ورغم أن باربا عقد عدة مؤتمرات لمدرسته (التى يرمز إليها بالحروف الأولى من كلمات سماها باللاتينية:إيستا) فإن الكثيرين من فنانى ومفكرى المسرح فى العالم يختلفون معه الآن، رغم أن أسلوبه لإنتاج العرض المسرحى (وربما فى تدريب الممثلين) ؛ خاصة فى «عروض الشوارع» والعروض البسيطة فى المسارح الصغيرة ربما يكون هو الأسلوب السائد الآن فى غالبية إنتاج ما أصبح يعرف بتيارات المسرح التجريبى فى غالبية دول العالم بما فيها مصر.

(٣٤١) المسرح الحى Living Theater

أحد أشهر الجماعات المسرحية الأمريكية الحديثة بعد الحرب العالمية الثانية، ومن أكثر هذه الجماعات تأثيرًا فى حركة المسرح الطلائعى Avans Garde الأمريكى خصوصًا والغربى عمومًا طوال الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، وكان تعبير المسرح الحى الذى صاغه الناقد الأمريكى الطليعى صامويل تايلور، كان هذا التعبير يشير إلى العروض المسرحية التى مزجت فى

نهاية الأربعينيات بين استخدام النصوص الدرامية لكتاب مشهورين.. مثل بريخت وإليوت ولوركا وأونيل وراتيجان وغيرهم.. وبين الارتجال الذى يقوم به ممثلون «مثقفون» يختارون بعناية ويتلقون تدريبًا فكريًا وجسديًا وفنيًا بالغ التعقيد والرقى (يتضمن قراءات واسعة وممارسات روحية وبدنية شاقة وتفرغًا كاملاً لما يسمى بـ: تربية الذات وتكريسًا كاملاً للعمل والحياة فى إطار جماعة العمل المسرحى) ولكن المصطلح نفسه، تحول إلى اسم لفرقة مسرحية كونها المخرج، الممثل، المؤلف الأمريكى جوليان بيك وزوجته جوديث مالينا فى نيويورك عام ١٩٤٧، واستمرت كفرقة جوالة ذات تراث (ريبرتوار) كبير من العروض فى أمريكا وأوروبا حتى وفاة مؤسسها بيك عام ١٩٥٨، وبدأت الفرقة عروضها بالدراما الشعرية الفلسفية لبريخت ولوركا وإليوت، ثم تطورت إلى إدخال عنصر الارتجال بالتعاون مع المؤلف الدرامى الأمريكى كينيث براون (بدءًا من مسرحية: السفينة السجن) عام ١٩٦٥، التى تعرضت لحياة «مشاة البحرية» الأمريكيين ودارت أحداثها فى زنزانة بإحدى السفن، وهى مسرحية سياسية اجتماعية ونفسية حول التزام الجندى حين يفقد حريته، وأضاف الممثلون إلى النص الذى كتبه براون الكثير من أفكارهم وعباراتهم، كما اشتركوا مع بيك فى العملية الإخراجية. وكانت ثقافة الستينيات فى أمريكا تتجه إلى تقديس الروح الجماعية وتجديد التمرد على المؤسسات والدعوة إلى السلام والحرية الشخصية ورفض كل الثقافات العنصرية والعدوانية وكل القيود الموروثة من الماضى. وعندما رحلت الفرقة إلى أوروبا تحول أعضاؤها إلى الفكر الفوضوى وأعلنوا أن هدفهم هو: «زيادة الإدراك الواعى للناس بحياتهم»، و«تأكيد قداسة الحياة وتحطيم الجدران والحواجز» وكان أسلوبهم هو إثارة «مواجهة» حادة مع الجمهور لاستفزازه إلى الوعى والفعل، الأمر الذى عزلهم تمامًا عن «الجمهور» ودفعهم إلى التحول إلى «المشاركة» مع الجمهور بدلاً من السعى إلى مواجهته واستفزازه، وبموت بيك تفككت الفرقة واندثرت تمامًا، ولكن «تراثها» ترك آثارًا قوية على المسرح الغربى فى النصف الثانى من القرن العشرين، خصوصًا فى نشاط المخرج البولندى جروتوفسكى، والمخرج البريطانى الذى لا يقل أهمية، بيتر بروك.

(٢٤٢) المشاركة الديمقراطية Consociationalism

فى المجتمعات التى تتكون من كتل سكانية متمايزة عرقيًا ولغويًا بشكل أساسى (وقد يضاف التمايز الدينى والثقافى) قد يقوم نظام سياسى معترف به دولياً، وتعترف به كل تلك الكتل السكانية المتمايزة، يقوم على الاتفاق على كل من «اقتسام» مؤسسات السلطة والحكم - التشريعية والتنفيذية والقضائية - والمشاركة فى الخضوع - أو التسليم - القومى بصلاحيات تلك المؤسسات التى تم «اقتسامها» ولكن دون تقسيمها، لكى تظل جميع الكتل السكانية مشتركة فى الولاء لدولة واحدة على أساس كل من الاقتسام والمشاركة القانونيين أو الدستوريين (ولعل أنموذج النظام اللبنانى الذى قام فى لبنان منذ الاستقلال فى الأربعينيات هو من أشهر نماذج المشاركة الديمقراطية فى العالم، والوحيد فى العالم العربى، وقد يكمن فى تطويره وتمكينه حل مشكلات أقطار عربية أخرى، كالجزائر أو السودان أو العراق).

ويتميز هذا النظام بأربع خصائص متلازمة ومترابطة:

١. اقتسام محدد لمناصب ووظائف السلطة التنفيذية بحيث تضم فى مختلف مراتبها ومستوياتها الرئيسية ممثلين لكل الكتل السكانية الكبرى أو الرئيسية فى هذا المجتمع التعددى (انظر: مجتمع تعددى).

٢. الاقتسام على أساس نسبى أو «تناسبى» للمناصب التنفيذية الأخرى، والمناصب التشريعية والقضائية والبيروقراطية فى الجهاز الإدارى للدولة طبقاً للحجم السكانى للكتل السكانية المختلفة.

٣. تتمتع كل كتلة سكانية بالحكم الذاتى فيما يتعلق بالأمور الثقافية المحلية (كاستخدام اللغة الخاصة بالكتلة المعينة فى التعليم أو الإعلام الخاص بها أو ممارسة شعائر وطقوس دينها الخاص).

٤. منح الكتل الصغيرة التى لا تملك الحجم الكافى لتمثيلها فى المؤسسات التنفيذية الكبرى والتشريعية العامة للدولة حق الاعتراض على القوانين أو الإجراءات التى تمس وجودها العضوى وبما لا يتعارض مع ضمانات الوجود العضوى للجماعات الأخرى.

وقد كان عالم السياسة وعلم الحكم، الهولندى المعاصر الكبير أريند لينهارت هو من صاغ هذا المصطلح فى كتابه: «القيم الديموقراطية فى المجتمعات التعددية: بحث مقارن» عام ١٩٥١، الذى قارن فيه أنظمة وقوانين المشاركة الديموقراطية فى كل من سويسرا وهولندا وبلجيكا فى فترة ما بين الحربين العالميتين، ثم فى السنوات اللاحقة مباشرة للحرب العالمية الثانية، مع إشارات إلى عجز الأنظمة الشمولية (الشيوعية غالباً) التى اتخذت صفة «الديموقراطية الشعبية» فى أوروبا الشرقية (خاصة فى يوجوسلافيا وبلغاريا) عن تحقيق ذلك التوازن الاجتماعى والسياسى والممارسات الحرة التى كفلتها أنظمة المشاركة الديمقراطية فى سويسرا وهولندا وكندا (وبلجيكا)، وكان لينهارت يسعى أيضًا إلى تأسيس هذا الأنموذج من الأنظمة السياسية بوصفه نظامًا ديموقراطيًا يستطيع أن يحل مشكلة قيام نظام ديموقراطى رغم عدم التزامه بمبدأ: الحكم للأغلبية التى تسير عليه كل الأنظمة الديمقراطية الأخرى فى المجتمعات غير التعددية أو تلك التى لا تشقها انقسامات ذات طابع قومى (لغوى عرقى ودينى ثقافى فى وقت واحد).

واشترط لينهارت عدة شروط أساسية لنجاح «المشاركة الديمقراطية» على رأسها وجود تاريخ من المصالحة والتوافق أو التداخل بين الكتل السكانية المختلفة؛ خاصة على الصعيدين الثقافى والاقتصادى، وعدم تمتع إحدى الكتل بتفوق عددى كاسح، ووجود عدد محدود من الكتل السكانية المتمايزة المتقاربة عدديًا والمتوافقة تاريخيًا، ووجود تهديد صادر من عدو خارجى مشترك، ورغم أن عدد «الديمقراطيات» الناجحة مثل سويسرا وماليزيا القائمة على المشاركة والاقتسام لايزال قليلاً، وعدم نجاح نماذجه (فى الهند مثلاً)، فإن النقد الذى وجه إلى هذا الأنموذج العملى (أكثر منه نموذجًا نظريًا عامًا) قام على أفكار نظرية، منها انتقاد هذا النظام على أساس أنه غير ديومقراطى، لأن الأغلبية ستتنازل عن حقها فى الحكم على الجميع، ويرد على هذا النقد بأن «المشاركة الديمقراطية» هى البديل الوحيد فى حالات كثيرة لتطوير ديمقراطية فعلية والحفاظ على وحدة الدولة بدلاً من لا ديمقراطية على الإطلاق، مع تفتت

الدولة أو تشرذمها، حيث يصبح حكم الأغلبية وفرض ثقافتها أو لغتها أو مصالحها هو المشكلة وليس الحل بالنسبة للمجتمعات ذات الانقسامات الحادة، والتى تتخذ طابع الانقسامات القومية (العرقية واللغوية أساسًا).

ومن المؤكد علميًا أن نجاح هذا النظام يتوقف على مدى تطور الجماعات السكانية المشاركة فى بنائه من حيث كل من: مستوى التعليم والتحرر النسبى - الحداثى - من قيود المؤسسات الاجتماعية التقليدية العشائرية والقبلية خصوصًا.

ومن الواضح أن لينهارت استفاد فى وضع تصوره السياسى نظريًا من منجزات علم الاجتماع الثقافى، ومن علم الأنثروبولوجيا الثقافية؛ خاصة فى تحليلات كل من هذين العلمين لظاهرة المجتمع التعددى أو المتعدد الثقافات والأعراق واللغات.

(٢٤٣) مصداقية Credebility

رغم اعتراض كثير من اللغويين التقليديين على صحة «تصريف» هذا المصطلح فى العربية، فإنه استقر كواحد من المصطلحات المهمة لعلوم الاستراتيجية، والسياسية، والاجتماع، والنفس الحديثة، وربما يكون محمد حسنين هيكل، هو أول من نحت المصطلح فى العربية، أثناء تحليلاته السياسية فى أوائل ستينيات القرن العشرين، أو قبل ذلك.

وتشير الدلالة المباشرة للمصطلح إلى أنه يعنى درجة قابلية سلوك طرف معين لأن يصدقه الطرف الآخر، ولكن أصل المصطلح يرجع إلى تاريخ العلاقة الاستراتيجية بين الولايات المتحدة وحلفائها الغربيين، واحتياج الأولى إلى تصرفات معينة، فى مجال التسلح النووى، ونشر الأسلحة النووية فى أوروبا، وشروط استخدامها، إذا تعرضت أوروبا نفسها للعدوان، حتى تكون للسياسة الأمريكية مصداقية لدى حلفائها؛ أى أن المعنى - فى الفلسفة السياسية - يدل على درجة ما تتركه العوامل المكونة لمهمة محددة - أو لمسئولية معينة - من انطباع لدى الآخرين، عن مدى صحة توقعهم لأن يتم تحمل هذه المسئولية - أو تنفيذ تلك

المهمة من جانب من تعهد بذلك ـ إذا نشأت الظروف المحيطة بها، ويتضح المعنى أكثر، إذا تذكرنا أن العجز عن خلق ذلك الانطباع، أو خلق انطباع مضاد بالعجز عن تحقيق توقع الآخرين للوفاء بالتعهد.. يسمى: ثغرة، أو فراغ المصداقية.

ورغم ارتباط نشأة المصطلح بعلم الاستراتيجية الأمريكى فى الخمسينيات.. فقد ملأ المصطلح فراغاً ملموسًا فى العلوم الإنسانية الأخرى المرتبطة بالسلوك الفردى، أو الجماعى عمومًا، سياسيًا، واجتماعيًا، ونفسيًا.

(٣٤٤) مصريات (علم) Egyptology

هو علم دراسة، وتوثيق الحضارة المصرية القديمة وآثارها، ولغتها (بصور خطوط كتابتها الثلاثة) وثقافتها وفنونها وأصولها، ويفترض أن علم المصريات لم يبدأ ـ بوصفه علمًا منهجيًا منظمًا ـ إلا فى عشرينيات القرن التاسع عشر (بعد أن قدم جان فرانسوا شامبليون ـ اللغوى الفرنسى الموهوب ـ إلى الأكاديمية الفرنسية دراسته لفك «شفرة» الخطين الهيروغليفى والديموطيقى ـ أكثر خطوط اللغة المصرية القديمة شهرة واستخدامًا ـ فى ضوء ترجمته للنص الذى نقش على حجر رشيد المشهور وكانت قد اكتشفته وحدة عسكرية فرنسية فى رشيد أثناء بنائها لاستحكاماتها عام ١٧٩٩، ضمن عمليات حملة بونابرت الفرنسية على مصر) ومع ذلك فالمعروف أيضًا أن لعلم المصريات «تاريخه» القديم الذى ترجع بداياته الأولى المعروفة حتى الآن إلى الكاهن مانيتو، الذى كتب باليونانية فى القرن الثالث (ق.م) تاريخًا شاملاً لمصر، قيل إنه وقع فى ثلاثين مجلدًا احترقت مع مكتبة الإسكندرية أثناء مقاومة يوليوس قيصر لحصار المصريين له فى المدينة (فى عام ٣٣ ق.م) ولم يتبق من تاريخ مانيتون سوى «الفهرس» الذى يضم أسماء ملوك ثلاثين أسرة ملكية من تصنيفه (أصبحت ٣١ فيما بعد) حكمت مصر طوال «التاريخ الفرعونى».

وهناك أيضًا من ميراث علم المصريات ما كتبه المؤرخ الرحالة اليونانى هيرودوت واليونانى أيضًا سترابون والرومانى بلوتارخ والصقلى تيودور، وما

تناقله الرواة، ومن بينها ما ورد من إشارات فى التوراة وفى بعض المصادر الإغريقية بطرق غير مباشرة من مسرحيات أو قصائد أو ملاحم أو كتب فلسفية أو علمية، كما عند أفلاطون وأرسطو وفيثاغوراس وغيرهم، إضافة إلى إشارات غير علمية نقلها مؤرخون عرب ويهود - مثل يوسيفوس والمقريزى والطبرى والمسعودى - عن الحكايات الشعبية. وكان القرن الـ ١٧ قد شهد نوعًا من «الولع» الخاص فى أوروبا الكاثوليكية بالمصريات بسبب تداخل ثم تضارب رؤى الفاتيكان والماسونيين ورغبة كل من الطرفين أيامها فى تأكيد رؤيته الكونية التاريخية، وإقامتها على أقدم جذر معروف للمعرفة والحكمة - أى المعرفة والحكمة المصريتين - على حد ما بينه العالم الأنثروبولوجى ومؤرخ الأديان الرومانى/الفرنسى ميرسيا إيلياد فى بحث قيم له. وطوال القرنين الـ ١٧ و ١٨، كتب العشرات من الباحثين والرحالة الأوروبيين كثيرًا فى وصف الكثير من الآثار المصرية ومواقعها والأغراض التى شيدت أو «حفرت» أو نحتت من أجلها، كذلك كان علماء الحملة الفرنسية على مصر أواخر القرن الـ ١٨ قد رسموا مئات من اللوحات التى تصور بدقة مئات المواقع فى داخل المعابد والمقابر وخارجها بما عليها من نقوش (وطبعت أكثر هذه اللوحات ضمن الكتاب المشهور وصف مصر، ولايزال أسلوب رسم الجداريات المصرية باليد، هو الأسلوب العلمى المعتمد حتى الآن لتوثيق هذه الجداريات وتداول نسخ الرسوم لدراستها أو لترجمة ما عليها من نصوص) غير أن فك شفرة الهيروغليفية والديموطيقية أدى إلى طفرة هائلة فى علم المصريات، وتفرغ له عدد كبير من أنبغ المؤرخين والآثاريين من فرنسا وبريطانيا وألمانيا وإيطاليا وروسيا والولايات المتحدة، وهولندا، من أشهرهم إلى الآن جيمس بريستد (صاحب «فجر الضمير» عن نشوء القيم الأخلاقية الدينية الأساسية إلى الآن فى الديانات السماوية فى مصر) وفلاندرز بيترى صاحب أشهر تقويم لتحديد أزمنة التاريخ المصرى، وجور رايزنر وهوارد كارتر (مكتشف مقبرة توت عنخ آمون) وإيرمان ورانكة وغيرهم، وانضم لهم من المصريين على مدى خمسة أجيال أحمد كمال مكتشف خبيئة الدير البحرى ١٨٨٢ وسليم حسن وسامى جبرة وكمال الملاخ وسيدتوفيق وزاهى حواس وغيرهم.

وطوال القرون - حتى فى أثناء العصور الفرعونية نفسها، خاصة فى أزمنة الاضطراب - تعرضت الآثار المصرية للنهب من اللصوص المحليين أو من الغزاة والحكام الأجانب، كما تعرضت للتدمير لأسباب دينية غالباً، خاصة بعد استتباب الأمر للمسيحية فى العصر البيزنطى، أو لأسباب إنشائية وصناعية، فقد شيد الكثير من الحصون وأسوار المدن والقلاع والكنائس والمساجد بألوف من قطع الأحجار والأعمدة المأخوذة من الآثار القديمة، كما استخدم الكثير منها فى السواقى والطواحين.. وحتى فى مصانع البارود فى عصر محمد على وخلفائه، كما كانت المومياوات هدفاً للكيميائيين والصيادلة والمشعوذين، إضافة إلى لصوص الجواهر والمشغولات الذهبية (طوال العصور اليونانى البطلمى والرومانى والبيزنطى والإسلامى).. وبدأت عمليات النهب والتدمير تتوقف نسبيًا حين أسس مارييت باشا، العالم الفرنسى - بأمر من الخديو إسماعيل - مصلحة الآثار (ولها شرطة خاصة) والمتحف المصرى عام ١٨٥٨، وفى الوقت نفسه بدأت أعمال التنقيب ترتبط ببعثات علمية (أجنبية غالباً ومصرية أحياناً) ووضع قانون خاص يتعلق بملكية المكتشفات، كما تطورت أساليب التنقيب الفنية بما يضمن سلامة الموقع ومحتوياته.

وكانت عمليات التنقيب القديمة منذ القرن الـ ١٨ غير منهجية، دمرت أثناءها أكثر مما اكتشفته بالفعل أو نهبته على أيدى الهواة واللصوص، وحين اكتشف كارتر مقبرة توت عنخ آمون عام ١٩٢٢، ثار نوع من الهوس الجديد بالحضارة المصرية القديمة وثقافتها وفنونها ومنجزاتها التكنولوجية والفنية، وتجدد الكلام بوفرة عن امتلاك المصريين أنواعًا من العلوم والمعارف الثقافية تفوق بكثير ما امتلكه «خلفاؤهم» الإغريق والفرس والرومان، وتجدد إصدار المئات من الأعمال اعتمدت على الاستنتاج أكثر من اعتمادها على معلومات دقيقة، ومع ذلك فقد كشفت تلك المؤلفات عن امتلاك المصريين القدماء ثروة هائلة من المهارات التطبيقية فى مجالات الفلك والهندسة والرياضيات والطب والكيمياء وأساليب التنقيب عن المعادن وصهرها وأساليب البناء والحفر والنحت فى الأحجار بالغة الصلابة...إلخ، إضافة إلى ميراث ضخم من الأساطير، تكونت منها ديانة رمزية ذات طقوس معقدة.

ومع ذلك، فقد ظلت معظم هذه الكتابات التى شملت علم المصريات تفتقر إلى «العلميـة» المنهجية فى بناء منظور عام واقعى للمجتمع وللثقافة «الفرعونية» بسبب افتقارها إلى ما يستند إليه الكتاب والمؤرخون من معلومات (نصوص مصرية صريحة) تتعلق بتلك العلوم والديانات، واكتفى علماء المصريات بالوصف - استنادًا إلى رسوم جدران المقابر والمعابد غالبًا وبعض النصوص الاجتماعية أو الأدبية النادرة - فوصفوا مجتمعاً تحكمه بيروقراطية عاتية وصفوة كهنوتية/عسكرية مغلقة يرأسها الفرعون (الملك) وتدير المؤسستين الدينية والبيروقراطية، ووصفوا مجتمعًا زراعيًا صارم التنظيم غالبًا (مع دورة الفيضان) وميالاً إلى الانغلاق، وفنونًا نشأت فى غموض لوحدها وتجمدت منذ بلغت ذروة تطورها فى عصر الأسرات الأولى، ووصفوا دينًا خرافيًا تسوده «آلهة» ذات رءوس حيوانية، كما زعموا أن المصريين لم يكونوا ميالين إلى الفلسفة ولا إلى العلوم التجريدية - كالحساب والهندسة والفلك رغم الإشارات الكثيرة فى التراث الإغريقى الكلاسيكى إلى حكمة المصريين ومعرفتهم الفياضة، ولكن علماء المصريات المعاصرين يرون أن تلك الصورة التى قدمها العلماء الأوائل حتى منتصف القرن العشرين هى: «صورة متخيلة»من ناحية، وأيديولوجيةمن ناحية أخرى، فما تثبته تحليلات المكتشفات عبر العصور عن التفوق التكنولوجى المدهش والقياسات الرياضية والحسابية والهندسية والفلكية فائقة الدقة والتراكيب الكيميائية المعقدة مع ثبات الحضارة وثقافتها وقيمها وعقائدها لأكثر من أربعة آلاف سنة (لم تندثر إلا تحت ضربات متلاحقة لغزاة أقل تحضرًا وأكثر عدوانية).. يثبت ما قاله العالم شفا للردى لوبيز - الألمانى - عن أن العلوم المصرية كانت بالغة التطور من ناحية، وأنها تطورت - من ناحية أخرى - عبر تاريخ محلى طويل فى عصور ما قبل الأسرات، وهو تاريخ لايزال مجهولاً لأن آثاره طمرتها رمال الصحراء وطمى الفيضان والتوسع العمرانى، وأنها كانت - من ناحية ثالثة - علومًا «مقدسة» أو «سرية» وتجريدية رمزية بالضرورة، وإلا لاستحال تحقيق تطبيقاتها وتكرار التطبيق بدقة متناهية عبر القرون، ولكنها كانت علومًا مرتبطة بأسرار العقيدة نفسها، التى لم تكن الصور المرسومة (ذات الرءوس الحيوانية)

سوى رموز شعبية لها، وأن العقيدة الفعلية - كما يبين كتاب الموتى - عرفت «خالقاً» واحداً للكون والبشر وعرفت البعث والحساب بعد الموت، وأن المجتمع كان أكثر ديناميكية وحيوية بكثير من «الأسلوب» السكونى الذى توحى به جداريات المعابد ذات الرسوم الرمزية، وعلى هذا فإن علم المصريات يطور الآن «منظورًا» عامًا أكثر واقعية بكثير لحياة المصريين القدماء، كما ينتظر له تطور أكبر مع المزيد من الكشوف وتطور مناهج التحليل والبحث ونشر البحوث الجديدة.

(٣٤٥) مضاهاة (محاكاة تجميعية؛ قص ولصق)
Parody (Pastiche; Collage)

ثلاثة من أهم مصطلحات النقد الفنى والأدبى المعاصر، تشيع أيضًا فى العلوم الإنسانية الكبرى (الاجتماع بفروعه، والنفس السلوكى والفكر النقدى) ويقول المفكر الأمريكى المعاصر الكبير فريدريك ياميسون فى كتابه: «ما بعد الحداثة أو المنطق الثقافى للرأسمالية المتأخرة» الصادر عام ١٩٩١، إنه لا يمكن مناقشة أحد هذه المصطلحات الثلاثة ولا ما تعنيه لفكر ما بعد الحداثة بمعزل أحدها عن الآخرين. والحقيقة أن مناقشة ياميسون نفسه لمصطلح وظاهرة «المضاهاة» فى الأدبيات الحديثة التى أنتجت تيار ما بعد الحداثة ومنطلقاته أى: الحدس مقابل المنطق، والأسطورة مقابل الفلسفة، والتركيب مقابل التحليل (منذ نيتشة وازرا باوند واليوت وكتاب رواية تيار الوعى: بروست وجويس وفرجينيا وولف ووليام فوكنر ...إلخ) ومن قابلهم من آخر كتاب النزعة الحداثية ومنطلقاتها العقلانية والحسية التاريخية (توماس مان وبرتولت بريخت وميخائيل شولوخوف وإيليا اهرنبرج وأيريس ميردوخ وإرنست هيمنجواى...إلخ) الحقيقة أن تلك المناقشة هى ما جددت الاهتمام بموضوع وظاهرة: المضاهاة فى الأدبيات الغربية المعاصرة، وفرضت الانشغال بالمصطلحين الآخرين ودلالة كل منهما، وعلاقة الظواهر الثلاث بحركة ما بعد الحداثة.

يفترض أن الكلمة الإفرنجية Parody كانت - حتى القرن التاسع عشر على الأقل - تعنى فى آداب اللغات الغربية المحاكاة الساخرة، حينما كان أحد الأدباء

يؤلف قصة بأسلوب يشبه أسلوب كاتب آخر بقصد السخرية من هذا الأسلوب وصاحبه (وفى الإنجليزية مثلاً عشرات النماذج التى اشترك فى كتابتها شعراء وكتاب لا يقلون عن شكسبير ثم بايرون ووردزورث وكيتس، وكان أكثر ضحايا هذه السخرية هم: ساوذى ووردزورث وبراونينج وسوينبورن)، غير أن الظاهرة كانت أقدم: فقد سخر شكسبير من جون ليلى فى مسرحية «هنرى الرابع» وسخر من مارلو فى «هاملت» وسخر من ناش فى «مجهود الحب الضائع».. ولكن الظاهرة أيضًا كانت أوسع من سخرية كاتب من كاتب، فالمفترض أن : «دون كيشوت» نفسها لسيرفانتس ليست سوى «محاكاة ساخرة Parody من أقاصيص العصور الوسطى ورواياتها عن مغامرات الفرسان وأمجادهم ومآثرهم الحربية والعاطفية والسياسية، غير أنه مع ظهور كتاب العصر الحديث ـ خاصة أولئك الذين أسسوا لمنطلقات ما بعد الحداثة، والذين كانوا يسعون للعودة إلى ما اعتقدوا أنها الينابيع الحقيقية للمعرفة وشفافية الثقافة واستكشاف «الأعماق الحقيقية والأسطورية للنفس والوجود ـ اكتسب المصطلح معنى: المضاهاة، ففى فصل: «ثيران الشمس» من رواية «يوليسيز» لجيمس جويس،يضاهى جويس بين هذا الفصل وبين أحد أناشيد ملحمة الأوديسة، الذى ينزل فيه بطلها أوديسيوس فى جزيرة صقلية المثلثة حيث ترعى ثيران فويبوس هيليوس إله الشمس، وحيث تعبد رموز أفروديت الجنسية، والثيران هى رموزها أيضًا، فيذبح رجال أوديسيوس الثيران ويأكلون منها، وفى هذا الفصل يضاهى جويس أساليب عدد من الكتاب الإنجليز (١٨ كاتبًا) أولهم كارليل، وجون بنيان ونيومان وراسكين... إلخ. ولم يكن هدف جويس أو زملائه فى العصر الحديث هو المحاكاة الساخرة، وإنما كان هدفه هو استحضار الدلالة الكلية لأعمال كل كاتب ودوره الأدبى الاجتماعى، ومضاهاة رمزية هذه الدلالة «التراثية» بالدلالة الخاصة للفقرة المكتوبة بأسلوبه فى السياق العام للفصل (الرابع عشر من: يوليسيز)...

ولكن المضاهاة فى أدبنا العربى والمصرى المعاصر كانت تقوم بوظيفة أخرى: فجمال الغيطانى ـ مثلاً يستحضر ـ بالمضاهاة ـ أسلوب وتركيب وحتى مفردات مؤرخى مصر فى العصور الوسطى، خاصة أسلوب كتاب ابن إياس «بدائع

الزهور» (فى قصص: أوراق شاب - وفى رواية: الزينى بركات... مثلاً) لكى يضاهى - باللغة - عصر الأحداث من ناحية، ولكى يضاهى بناء الكتاب وأسلوبه ببنائه وأسلوبه الروائى والقصصى عمومًا الذى تخلص من بنية الرواية الغربية التى عرفها أدبنا العربى فى القرن التاسع عشر، ويستحضر الغيطانى أيضًا أسلوب ابن عربى الصوفى وبنائه فى الفتوحات وغيره، وإدوارد الخراط فى أعمال أخرى يضاهى أسلوب الحريرى صاحب المقامات المشهورة فى القرن الثامن وطريقته فى اللعب الصوتى بالحروف (فى المقامة السينية مثلاً) باستخدامه حروفًا بعينها فى كلمات ومفردات بالذات، يستحضر بواسطتها مشاعر بعينها أو معانى خاصة (الفاء مثلاً فى بعض فصول: رامة والتنين،أو الباء والهاء فى بعض فصول: الزمن الآخر... وهكذا) غير أن هذه المضاهاة فى أدبنا المعاصر، كانت دون شك جزءًا وتعبيرًا عن «استقلالية» ثقافتنا وإعادة اكتشاف لجذورها الخاصة ونضج إبداعنا الأدبى والفنى، فنرى فى فن المعمار حسن فتحى «يضاهى» أسلوب بناء أهل جنوب الصعيد لمنازلهم، وصلاح طاهر يضاهى أسلوب فنانى الخط العربى فيحوله إلى لوحات تشكيلية، وفاروق حسنى يضاهى فى لوحاته الأشكال الهرمية وتيجان الأعمدة الفرعونية: اللوتس والنخيل وغيرهما، ويمزجها بتشكيلات تجريدية من مدرسة كاندينسكى المصور التعبيرى وأول التجريديين الروسى الأصل الفرنسى الإقامة والعمل والكتابة، وفى الموسيقى من أبى بكر خيرت حتى مصطفى ناجى وحتى راجح داوود تعود موسيقانا إلى منابعها أى إيقاعاتها وتراكيبها الصوتية والنغمية الأصيلة الخاصة.

فالمضاهاة - إذا حللناها من وجهة نظرنا - معرفيًا وشعوريًا وتاريخيًا - لاكتشفنا أنها تعبر عن نضج أكثر عمقًا وأصالة للنزعة «الحداثية» الخاصة بنا بمعناها التاريخى الاجتماعى والفلسفى، بينما كانت ولاتزال تعبر فى الغرب - كما قال ياميسون - عن خروج من «الحداثة»ورفض لمنطلقاتها العقلانية إلى ما بعدها، أما «المحاكاة التجميعية» فهى - إن تمت بوعى فسوف تكون نوعًا من المضاهاة، إذ إنها تجميع لنماذج من إنتاج مبدع واحد فى تركيبة بنائية واحدة (ولا نعرف لهذا

التركيب شبيهًا فى تراثنا العربى) بغرض توضيح أسلوبه أو السخرية منه ومن طريقة تصوره أو من خياله الإبداعى، أما: «القص واللصق» (وهذه ترجمة للمصطلح صاغتها الزميلة الأستاذة صافيناز كاظم فى أواخر الستينيات) فيظهر كثيرًا فى الأعمال المابعد حداثية فى الغرب عند جويس أيضًا الذى يستعير بالقص واللصق فى يوليسيز وفى «يقظة فينجان» نصوصًا من أعمال كثيرة بلغات مختلفة لكى يخلق «دلالة» شاملة شبه ملحمية فى سطور قليلة، ولكن كتابنا المعاصرين الذين يستخدمون الأسلوب نفسه مثل: صنع الله إبراهيم فى روايته «ذات»، فإنهم يهدفون إلى العكس، أى تعميق العلاقة بين ما هو إبداعى متخيل وبين ما هو «حقيقى» وفعلى وليس مجرد «واقعى» .. وقد لا ينجحون فى ذلك كثيرًا (انظر: الحداثة الفكرية والاجتماعية؛ النزعة الحداثية).

(٣٤٦) المعادل الموضوعى Objective Correlative

كان الشاعر والناقد والمفكر الثقافى البريطانى توماس إليوت، هو الذى صاغ هذا المصطلح فى دراسته، عن مسرحية هاملت لشكسبير، التى نشرت عام ١٩١٩. قال إليوت: «إن الطريقة الوحيدة للتعبير عن عاطفة ما فى الفن، أو بالفن هى العثور على معادل موضوعى؛ أى على مجموعة من الأشياء المنتظمة، أو على موقف، أو على سلسلة من الأحداث التى يصير أى واحد منها هو «الصياغة» الفنية لتلك العاطفة بالذات، بحيث تستثار تلك العاطفة على الفور، حينما تقدم تلك الحقائق الخارجية وهى الحقائق التى ينتهى دورها بمجرد تلقيها، أو بمجرد ممارستها ممارسة حسية».

ومن الواضح أن هذا التفسير الإليوتى للمعادل الموضوعى، لا يمكن أن ينطبق لا على الموسيقى ولا على التمثيل، ولكنه يمكن أن ينطبق على معظم الفنون الأخرى - وبوجه خاص .. فنون اللغة - أى كل الأنواع الأدبية - وفنون التشكيل. ومن ناحية أخرى.. فإن أية عاطفة: كالحزن، أو الرعب، أو الشفقة، أو الحب يمكن التعبير عنها بعدد لا نهاية له من الصياغات. ورأى نقاد إليوت أنه خلط

بين التعبير عن عاطفة ما فى العمل الفنى، وبين استثارة هذه العاطفة لدى من يتلقى هذا العمل.. وكانت سوزان لانجر فى كتابها «العقل ضد الأنا» أبرز هؤلاء النقاد ـ عام ١٩٦٧، بإبرازها أن تعنت نظرية إليوت يؤدى إلى حرمان الفنان من المرونة اللازمة للتعبير الفنى، وأنه تجاهل إمكان اختلاف ما يستثير المعادل الموضوعى لإحدى العواطف، حسب اختلاف نفسيات وظروف وأعمار الذين «يتلقون» العمل. وقد كان للمصطلح الذى صاغه إليوت تأثير واسع فى النقد العالمى، واشتهر به فى مصر كل من الدكتور رشاد رشدى والشاعر صلاح عبدالصبور.

(٣٤٧) المعاصرة Contemporary

المعنى المباشر لهذا المصطلح أن يكون الشىء متزامناً ـ فى عصر واحد ـ مع شىء أو أشياء أخرى، فيكونان «متعاصرين» أى «متزامنين». ولكن انعكاس التقدم المادى والعلمى فى الغرب على الأدبيات الغربية منذ القرن الـ ١٩ أنتج إحساسًا عامًا بأن الغرب هو المعبر عن «العصر»، وامتزج هذا الإحساس بالمشاعر الدينية والعرقية إزاء الشعوب الأخرى وحضاراتها.

وبالتالى.. برز نوع من «تصنيف» الحضارات المختلفة تصنيفًا «رأسيًا» تصاعديًا، وأصبحت الحضارة الغربية هى الأكثر تقدمًا، وهى الحضارة العصرية، والمعاصرة؛ فامتزج مفهوم المعاصرة بمفهوم التطور من ناحية، والحداثة من ناحية أخرى.

وعمومًا.. لم تكن لهذا المصطلح أهمية تذكر فى فكر العالم القديم، ولكن تنبه إليه المترجمون وشراح الفلسفة المسلمون العرب منذ القرن العاشر الميلادى، حين لفت نظرهم «تعاصر» أكثر من مفكر يونانى فى زمن واحد، ولكنهم ينتمون إلى بلدان وإلى اتجاهات مختلفة؛ وعنهم نقل أوائل الدارسين الغربيين فى مجالات الدراسات الكلاسيكية فى عصر النهضة؛ حيث بدأت تظهر مناهج بحثية خاصة لحسم مشاكل التزامن بين ظواهر أو أعمال أو شخصيات مهمة، ظهرت فى عصر واحد، ولكن فى أماكن مختلفة، وكان لها مظهر مشترك، ولكن مع وجود

الإسقاطات الحضارية والثقافية المختلفة. وفى أواخر عصر النهضة، وبداية عصر التنوير (القرنين الـ ١٦ و ١٧).. ظهرت فى الفكر السياسى والتاريخى مسألة العلاقة بين المجتمعات، التى تمكنت من تحطيم قيود العصور الوسطى الفكرية والاقتصادية والاجتماعية، وهى مجتمعات غرب أوروبا ـ بوجه عام ـ وبين المجتمعات الأخرى فى شرق وجنوب أوروبا، التى كانت لاتزال ترزح تحت تلك القيود؛ وبدأت قضية اعتبار المجتمع «معاصرًا» تتخذ بعدًا فكريًا واجتماعيًا، وليس بعدًا زمنيًا فقط، وكذلك.. أصبح الفكر «معاصراً» بمقدار تعلق فكره ومناهجه وأدواته بما يطرحه، وينتجه العصر نفسه. ولكن مع القرن الـ ١٩.. اكتسب المصطلح دلالة جديدة، مع شروع المفكرين الأتراك والهنود، والصينيين، ثم المصريين فى اقتباس أنماط الفكر والحياة والعمل والإبداع من المجتمع «العصرى» الأوروبى على أساس أن هذا المجتمع هو الذى يعرب عن كل من: «العصر» الحديث، وعن أفضل ما يتضمن هذا العصر، ثم ظهر الفكر القومى المستنير فى العالم العربى، وفى اليابان وإفريقيا؛ فعالج قضية التحديث والمعاصرة من منظور أكثر شمولاً، يعنى بالتطور المادى؛ على أساس التكنولوجيا الغربية، وأشكال التنظيم الاجتماعى والإدارى والسياسى فى الغرب بشكل عام، كما يعنى بالتماسك المعنوى والثقافى للمجتمع، وإمكانية أن يكون المجتمع، معاصرًا وأصيلاً فى وقت واحد.

(٢٤٨) معرفة Knowledge

أصبح متفقًا عليه تقريبًا، أن «المعرفة» هى الإدراك الموضوعى للعلاقات بين الأشياء والكائنات والظواهر، والقوانين، التى تحكم هذه العلاقات، إدراكًا متمثلاً فى شكل تجريدى إلى حد ما، لغوى أو رياضى. مثلاً ـ ونابعًا مما يبذله البشر، فى إطار اجتماعى، من ملاحظة للعالم من حولهم، وتأمل وتحليل، وعمل، وتفكير لاستخلاص العلاقات والقوانين، من خلال الربط بين «المعلومات» المتراكمة ربطًا منطقياً. وتنتمى القضايا المرتبطة بهذه الكلمة البسيطة «المعرفة» إلى كل من: فلسفة المعرفة ذاتها، أو الإبستمولوجى وإلى فلسفة العقل، وفلسفة العلم، وإلى

كل من: علم النفس وعلم الاجتماع. ويطرح كل من هذه الفروع الفكرية والأنظمة العلمية الخمس مجموعة خاصة به من الأسئلة. غير أن جميع هذه الأسئلة تدور حول: طبيعة المعرفة ذاتها، أو طبيعة العارف، أو وسيلة تحقيق المعرفة، أو طبيعة علاقة المعرفة بالعارف، أو طبيعة علاقتها بظروف تحقيقها، وبوسيلة هذا التحقيق.

وكانت المسائل المتعلقة بالمعرفة واحدة من الموضوعات المحببة للفلاسفة، وركنًا رئيسيًا فى كل نظام فلسفى قديم، قائم على التأمل. (انظر: فلسفة).

واستقلت الفلسفة الإسلامية بمواقف فى «المعرفة» خاصة بها، ومختلفة بقدر اختلاف المواقف بشأن المعرفة فى الفلسفات الأخرى. وقد قسم غالبية الفلاسفة المسلمين المعرفة إلى: معرفة «لدنية»يختص بها الله بعض عباده، وهى فطرية أو موحى بها، ثم معرفة مكتسبة، عقلية. وربط معظمهم بين المعرفة المكتسبة واللدنية؛ على أساس أن ما يكسبه العقل بالتأمل يؤكد ما تؤسسه الفطرة أو الإلهام أو الوحى والإيمان، ولكن بعضهم تحدث عن علاقة المعرفة بما تدركه الحواس، أو بعالم المادة، وهذه معرفة تختلف عن المعرفة اللدنية والعقلية على السواء. غير أن اعتبار المعرفة نتاجًاً لعمل الإنسان وتركيزًا لتجربته فى الوجود (مع: الطبيعة، والمجتمع، ومنتجاته المادية والمعنوية والروحية، ومع ذاته) هو موقف من المعرفة حديث نسبيًا. فحتى القرن الثامن عشر - تقريبًا - انقسمت النظرة إلى المعرفة إلى رأيين: أولهما يقول إن «المعرفة» نتاج لمقولات مطلقة، فُطر عليها عقل الإنسان؛ والثانى يقول: إن المعرفة هى محصلة ما تنقله الحواس إلى العقل (انظر: معرفيات).

وبدأ التغير منذ أواخر القرن السابع عشر بكتابات كل من بايل الفرنسى وفيكو الإيطالى، حيث بدأت «المعرفة» تتخذ وضعًا مستقلاً عن «الطبائع»، أو عن «النزعات» الفطرية، التى تطورت بدورها إلى فكرة «الغرائز» وتطورت هذه أيضًا؛ كما استقلت «المعرفة» عن مجرد المعلومات التى تنقلها الحواس، وأصبحت مرتبطة بمبدأ «العلم» من ناحية، والمنطلق الذى يستند إلى المفاهيم السائدة فى المجتمع عن: المكان، والزمان، والسببية، والوجود ببعديه المادى والمعنوى. وبذلك..

صارت المعرفة «مشروطة» بظروف تحصيلها وإدراكها، ووسائل التحصيل، ومنهج الإدراك. ولكن إميل دور كايم - منذ ١٩١٢ - أوضح أن ربط المعرفة بشروطها التاريخية والاجتماعية، يعنى استحالة وجود «معرفة موضوعية»، وأن فهم «المعرفة» باعتبارها جزءًا من البناء الاجتماعى، يصدق - ببساطته - على المجتمعات البسيطة التركيب، وأن تطور الرياضيات والعلوم الطبيعية الأخرى يدحض صحة المنظور الاجتماعى للمعرفة بشكله المطلق، حيث إن «المعرفة» التى تنتجها هذه العلوم، تظل واحدة فى كل السياقات الاجتماعية، رغم أن ذلك التطور لا يدحض المنظور الاجتماعى لعملية تحصيل المعرفة واستيعابها وتوظيفها.

وجاء إرنست كاسيرر (فى ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين) فزاد المفهوم الوضعى دقة بتأكيده أن «نسبية» المعرفة تخلق منظورًا تاريخيًا، يتيح الحكم بصحة معرفة كل عصر - أو كل مجتمع - بالنسبة لظروفه الخاصة.

(٣٤٩) معرفة التفكير (المنطقى العلمى وتعلمه) Numeracy

تم «نحت» هذا المصطلح فى اللغة الإنجليزية للمرة الأولى فى «تقرير كراوذر Crawther's Report حول المناهج التعليمية وإعادة صياغتها فى بريطانيا (وضعته لجنة رسمية برئاسته فى بريطانيا عام ١٩٥٨، وذلك على «وزن» أو قياساً إلى كلمة تعلم القراءة والكتابة ومعرفتهما Literacy). وأشار تقرير اللجنة فى شرحه لدلالة المصطلح، إلى أنه يدل على فهم الطريقة العلمية فى الدراسة والتفكير، ومن ثم إعادة صياغة عقلية التلاميذ، من خلال تعويدهم على منهج يقوم على ست خطوات متعاقبة ولكنها متداخلة: أولاهما الملاحظة Observation ثم: قياس أبعاد الشىء أو الظاهرة التى جرت ملاحظتها Measurement (أو قياس العلاقات بين معانى الرأى أو المعلومة أو الفكرة التى تمت ملاحظتها)، ثم التقدير assessment أو تقييم أهمية وصحة كل بعد من أبعاد الظاهرة أو كل معنى أو دلالة من معانى أو دلالات الرأى أو الفكرة أو المعلومة، ثم التجربة experiment (أو التجريب) التى تستهدى بما سبق من ملاحظات وقياس وتقييم على أن يتم التجريب بهدف التيقن من النتائج، ومن أن

الظروف والشروط الثابتة تؤدى - دائمًا - إلى النتيجة ذاتها، وأن تغير أى ظرف أو شرط سيؤدى إلى تغير النتيجة بالنسبة ذاتها، تلى ذلك خطوة التأكد والإثبات والتيقن verification، وأخيرًا وبشكل خاص تأتى الخطوة الختامية (أو العامل النهائى والحاسم فى تكوين التفكير العلمى واكتساب المعرفة به وتعلمه) وهو عامل التمكن الكامل من تفسير الدليل الإحصائى والرياضى.

وأوضح التقرير أن مراحل ونوعيات التعليم ما قبل الجامعى المتعاقبة، ومهما كانت نوعيات التخصص فيها، لابد أن تحتوى باستمرار على تعلم: «منهج التفكير العلمى ومعرفته وتطبيقه» إلى أن يصبح عادة، بحيث يضمن النظام التعليمى أن يحصل كل تلميذ - فى سن الثامنة عشرة، أو عند إنهائه التعليم الثانوى (ما قبل الجامعى) وسواء صعد إلى الجامعة أو لم يصعد - على مقدرة كافية على التعامل مع «البيانات الكمية» بمثل مقدرته على التعامل مع البيانات «اللفظية»، وبحيث يكتسب القدرة على التعامل مع الأشياء المادية و«البيانات المعنوية» بالدقة والكفاءة نفسها.

وجدير بالذكر، أن المصطلح ذاته بالمعانى نفسها (أو بالشرح ذاته الذى احتواه تقرير لجنة كراوذر) كان العماد الرئيسى لتقرير دينتون Dainton Report بعد عشر سنوات تقريبًا أى عام ١٩٦٨، الذى تأسس عليه برنامج تطوير التعليم المعاصر فى بريطانيا، والذى نشر كاملاً فى لندن فى ذلك العام بعنوان: «بحث فى تدفق الطلبة المؤهلين فى العلم والتكنولوجيا إلى مستوى التعليم الأعلى Enquiry into the Flow of candidates in science and Technology into Hiegher Education».

(٣٥٠) معرفيات Epistemics

فى عام ١٩٦٩ افتتحت جامعة أدنبرة - فى إسكتلندا البريطانية - معهد المعرفيات، وكانت المناسبة مرور مائة عام على وفاة الفيلسوف الإسكتلندى فيريير الذى كان صاحب الفضل فى صياغة مصطلح «ابستمولوجى» - أو علم المعرفة فى كتابه: «أسس الميتافيزيقا»، ولكن ربما كان السبب الحقيقى فى إنشاء

معهد خاص فى هذه الجامعة المتطورة للمعرفيات منذ أواخر الستينيات، سببًا من شقين: الشق الأول، تطور فلسفة العلم تطورًا هائلاً منذ الثلاثينيات فى العالم الأنجلو أمريكى بوجه خاص، بما أدى إلى نشوء مفهوم جديد للمعرفة يقول بضرورة تحديد المعرفة علميًا وموضوعيًا، وربطها بالمعلومات قبل ربطها بالمفاهيم أو بالحدود المنطقية، بينما كان المعنى السائد لعلم المعرفة - أى الأبستمولوجى - ووظيفته هما تحديد معنى المعرفة فلسفيًا ومنطقيًا (أنظر: المعرفة). أما الشق الثانى فهو بدء «ثورة المعلومات» عن الكون، وعن الجزئيات الذرية وكل ما بينهما بفضل تطوير أدوات البحث العلمى العلمية والتطبيقية والمعملية وتطوير علوم الرياضيات البحتة والعليا التى حلت إشكالات كثيرة كانت تمثل عقبات كبرى أمام تطور العديد من العلوم الطبيعية، وهذا أدى إلى إنضاج الموقف لظهور المفهوم «العلمى» للمعرفة، أو ربط المعرفة بالمعلومات المقطوع بصحتها، وأياً كان الأمر، فإن البعض يعرف «علم» المعرفيات بأنه: «بناء نماذج دقيقة ومطابقة للعمليات الفعلية التى تتم من خلالها، أو بها الظواهر الإدراكية والذهنية واللغوية (أى ظواهر عملية التحصيل الفعلى للمعلومات ومن ثم للمعرفة) وهى العمليات التى يتم بها أيضًا التعرف والفهم، ويتم بها توصيل كل منهما».

(٣٥١) معنى Meaning

إنه المحصلة الذهنية والقصد والمضمون المستهدف من أى تعبير لغوى «لفظى» سواء كان التعبير اللفظى جملة مفيدة - كما قالت العرب - أو أكثر، أو كان جزءًا من جملة يمكن عزله منطقيًا عنها. والمعنى مرتبط بالتعبير اللفظى، ولكنه شىء آخر غيره، رغم أن أحدهما يشير إلى الآخر، كما أن المعنى امتداد للتعبير رغم أن الجاحظ قال - فى الرسائل: «إن المعنى قد يكون، دون أن يكون له لفظ» ولكنه قال أيضًا - فى الرسائل «إن اللفظ للمعنى بدن ، والمعنى للفظ روح».

والمعنى فى النهاية ما تتكون منه - أو أول ما تتكون منه - دلالة التعبير اللفظى، التى تتكون أيضًا من السياق الذى يوجد فيه التعبير، ومما قد يصاحب التعبير من تلوينات فى الصوت أو إشارات وإيماءات.

ويتكون معنى الجملة من المعانى الجزئية لمكوناتها، فهو النتيجة النهائية لتداخل وتفاعل معانى المكونات. ومعنى تعبير معين هو ما يحكم شكل ونوع استخدامه فى الكلام أو الكتابة، أى فى أى نوع من الخطاب.

وقد تنشأ المعانى من اتفاق الناس عليها فى مجتمع ما فى عصر بعينه، أو على امتداد العصور وفى كل المجتمعات ـ وهو ما سماه القاضى عبدالجبار ـ من أشهر مفكرى المعتزلة، وأقربهم إلى الفكر السنى الأصيل بالمواضعة (أى تواضع الناس واتفاقهم على المعانى) ولكن المعنى أيضًا قد ينشأ من سلطة مرجعية، تملك حق إعطاء الأشياء أسماءها، والألفاظ معانيها، مثل: سلطة الله حين علم آدم الأسماء ومعانيها كما قال الجاحظ، وهذا ما سماه أبوالحسن الأشعرى بالإسقاط.

واستخدمت الفلسفة العربية كلمتى المواضعة والاسقاط بالمعنى نفسه، وصاغت الفلسفات الغربية للمعنى نفسه كلمات أخرى، ويبدأ المعنى ـ جزئياً ـ من المعنى الإشارى «معنى الحروف أو الصوت أو الكلمة أو الرمز»، ويصل إلى المعنى السياقى ـ معنى الإشارة فى سياق جملة، والجملة فى سياق فقرة ـ وهكذا، وهنا يتزايد حجم المعنى، حيث تتحدد العلاقات المنطقية بين الجمل وبين الإشارات.

وعلى كل حال، فإن هذه الكلمة على بساطتها، واحدة من أكثر مصطلحات الفكر الفلسفى النقدى واللغوى تعقيدًا، خاصة مع انشغال فلاسفة القرنين: الـ ١٩ والـ ٢٠، الوضعيين والماديين بتحديد دلالات الرموز فى «العلوم البحتة» كالرياضيات، والعلوم التطبيقية كالكيمياء والهندسة، فتجاوز البحث فى «المعنى» بذلك مجال علم اللغة القديم.

وقد ساهم الفلاسفة العرب العقليون ـ عمومًا ـ فى إثراء التفكير فى «المعنى» من الناحيتين النظرية (الفلسفية والعلمية) والتطبيقية (علوم اللغة والتفسير وفلسفة العلم) وبوجه عام.. ينبغى التمييز بين «علاقتين» فى الجانب المعرفى للمعنى: (١) فالتمييز واجب أولاً بين الكلمة، والشىء الذى تسميه هذه الكلمة أو تشير إليه.. فهنا تكون الأشياء معطيات للكلمات التى ترمز لها، (٢) ثم يجب

التمييز بين الكلمة، وبين خصائص الأشياء التى تسميها، أو تشير إليها: فقولك «شجرة» يتضمن خصائص كثيرة: هى «نيات مضمرة» فى الكلمة، أو حالات ذهنية، أو دلالات نفسية للكلمة نفسها، وفى كتاب «معنى المعنى» الذى كتبه أوجدين وريتشاردز الوضعيان التحليليان عام ١٩٢٣، قالا إن «المعنى» هو مجموع السمات المشتركة بين كل «المواقف» التى تستخدم فيها كلمة ما أو تعبير معين، وهى السمات التى تغيب عن المواقف التى لا ترد ولا تستخدم فيها الكلمة ذاتها.

إن الكلمة الواحدة تنظيم لحروف، تكتسب «دلالة» عبر تاريخ معين، ترتبط فيه أشياء ومشاعر وأحداث بهذه الكلمة: والكلمة ذاتها بوصفها «رمزًا» هى جزء من نظام اللغة، الذى هو هيكل تنظيمى من رموز مشابهة متعددة، بتغيير ترتيبها، تتغير معانيها ودلالاتها، وعلى ذلك، فإن «معنى» الكلمة يستمد من التاريخ الذى حملته، ومن موضعها فى نظام الكلمات أو الرموز أو الدلالات الأخرى المجاورة لها والمرتبطة بها. وقد يكون هذا مصدرًا فى حالة ما لقوة الشعر، بتعدد مستويات واتجاهات المعنى للعبارة أو للكلمة الواحدة، وفى حالة أخرى.. قد يكون مصدرًا لدقة العلم بتحديد المستوى أو الاتجاه الوحيد للمعنى المقصود، وبذلك لا يكون للرمز (للكلمة) معنى إلا إذا دلت على شىء وبذلك يختفى المعنى إذا اختفت الدلالة.

وقد يتعدد المعنى إذا تعددت الدلالات. إن الكلمة رمز مجرد، يشير إلى معنى أو معان متعددة، حسب تاريخه وسياقه، وقد يتغير «المعنى» المقصود للكلمة الواحدة (السفينة حتى القرن ١٧ غير السفينة بعد عصر البخار!).

وقد يتغير المعنى بالاستبدال، أى حين يستبدل ما تدل عليه الكلمة الواحدة، وثمة تغير للمعني بالتشابه، فالسرعة فى عصر الحصان، غير السرعة فى عصر الصاروخ، وهناك تغير بالاختصار، وتغير بالمجاز، فالقمر غير الفتاة الجميلة، وتغير بالاستعارة فالهاتف قديمًا صوت داخلى فى الذهن أو كائن علوى، يعتقد المتلقى بوجوده، غير الهاتف الذى هو التليفون.

(٣٥٢) مفارقة الساعات Clock Paradox

هى إحدى النبوءات العلمية المهمة التى قامت على أساس نظرية آينشتين عن النسبية، وتقول إن أجهزة قياس الزمن «مثل الساعات» تتحرك ببطء بالنسبة لمن ينظر إليها وهو يتحرك «بالنسبة» لها، فتبطئ أكثر من الساعات المشابهة التى تتحرك معه، والتى تكون موجودة معه فى إطار حركته نفسه، وقد أكد آينشتين، وأجمع العلماء معه، على أن هذه الظاهرة لا تكسر ولا تنتهك قانون «النسبية» العلمى ولا قواعد المنطق وأحكامه، وقد ثبتت هذه النبوءة معملياً فى تجارب الفيزياء النووية، حينما لوحظ أن «الميزونات» وهى من المكونات الداخلية للذرة ومسئولة عن تماسك مكونات الذرة وعدم «انفجار» بنائها وتناثره، لوحظ أن الميزونات الموجودة فى الطبيعة تعيش مدة أطول «حينما نلاحظها نحن» قبل أن تتلاشى، مما تعيشه الميزونات «الأبطأ سرعة» التى يتم إنتاجها فى المعمل: أى أن الميزونات تعيش مدة تحسبها «ساعتها الداخلية» التى تتحرك ببطء أكثر بالنسبة لملاحظتنا نحن لها!.

ورغم هذا البرهان، فقد ظلت ظاهرة «مفارقة الساعات» موضع جدل علمى عنيف لمدة ٥٠ سنة، خاصة عندما طرح أحدهم مثالاً يسمى: «مفارقة التوأمين» وقال إنه طبقاً لما تنبأ به آينشتين، فإنه إذا انطلق أحد التوءمين من الأرض بسرعة فائقة، وظل الآخر على الأرض، ثم عاد التوءم المسافر بعد عدة سنين من أعوام الأرض، فإنه طبقاً لمفارقة الساعات، لابد أن يكون التوءم الذى ظل على الأرض قد تقدم فى العمر، بينما لا يكون «المسافر» قد زاد عمره بالمعدل نفسه، وربما يعود وهو لايزال شاباً، بينما يكون توأمه قد شاخ، إذا كانت المدة سنوات كثيرة على الأرض: فالمسافر دارت ساعته ببطء، بينما ساعة المقيم على الأرض دارت بالسرعة العادية (والمقصود طبعاً، أن السرعة بالنسبة للمسافر تختزل الزمن الذى نقيسه على الأرض بالساعات)، ولكن المناقشة حسمت لمصلحة آينشتين، بفضل تجارب العالمين الأمريكيين هافيل وكينينج، التى أجريت فى أواخر الثمانينيات، واللذين قارنا بين «ساعات» عدد من رواد الفضاء، وبين ساعات مناظرة لها بقيت على الأرض، كانت ساعات الرواد قد «تأخرت» عن التوقيت الأرضى بنسبة محددة، قياساً إلى سرعة سفن الفضاء والمدة التى بقيتها الساعات الموجودة فى السفن تتحرك بهذه السرعة.

(٣٥٣) مفهوم (تصور) Concept

هو «معنى مصطلح» ما، وبذلك فإنه يعد أصغر وحدة من وحدات الفكر، مثلما أن المصطلح هو أصغر «وحدة» من وحدات أى «خطاب» فكرى. ومثلما تتجمع الكلمات ـ التى تتضمن «المصطلحات» ـ تجمعًا منطقيًا (و نحويًا) لكى تكون الجمل، كذلك تتجمع المفاهيم تجمعاً منطقياً تركيبياً لكى تتكون منها «الفرضيات» أو الأفكار المكتملة.. ولكى يحصل الإنسان على أو لكى يصوغ أو يصنع أو يبتدع «مفهومًا»، فإنه ينبغى مبدئياً أن يعرف معنى المصطلح. أو: مصطلح ما ـ الذى يعبر عن هذا المفهوم: مبدئيًا فقط، حيث إن القدرة على تعرف حالات المفهوم ذهنيًا أو تجسداته قد تسبق أحياناً امتلاك الكلمة. أو: المصطلح ـ الذى يعبر عن المفهوم نفسه (قد لا يعرف الطفل الصغير كلمة: النقود.. وهى المصطلح الدال على ـ أو الذى يعنى بالنسبة له ـ تلك الأوراق أو القطع المعدنية التى تشترى بها الحلوى أو اللعب، ولكنه يعرف حالات كثيرة تقوم فيها تلك الأوراق أو القطع المعدنية ـ عن طريق أمه أو إخوته ـ بالحصول على الحلوى أو اللعب، أى إنه يعرف ذهنيًا حالات بعينها لمفهوم مصطلح النقود قبل أن يمتلك «معرفة» الكلمة/المصطلح ذاتها).

وفى مراحل سيادة الفكر الموضوعى، خاصة فى القرن العشرين، مال الفلاسفة الذين بحثوا موضوعات تتعلق بكيفية عمل العقل وقوانينه (بكل مدارسهم تقريبًا) إلى الاتفاق على أنه لا ينبغى اعتبار «المفهوم» شيئاً من الأشياء، مثلما تعتبر: «الصورة الذهنية» (فالذهن الإنسانى أو: العقل، يفكر بالصور كما أنه يفكر بالكلمات) وحجتهم فى ذلك أن الناس يمكن أن يتشاركوا فى المفاهيم، وأن يحمل عدد كبير منهم مفهومًا واحدًا مشتركًا عن: «النقود»، ولكن الصورة الذهنية التى تكون لدى كل منهم عن النقود ستكون صورة خاصة بصاحبها، تتكون من تفاعل عناصر وعوامل تجارب حياة واحتياج أو استغناء أو إشباع فى دقائق تجارب حياة كل واحد ـ ولا تتكرر أبدًا: فالصورة الذهنيةنتاج للتكوين النفسى الذهنى الخاص بالفرد، ولذلك فإنه لا يشارك الآخرين فى صورهم الذهنية، ولا يشاركونه فى صوره الخاصة، ولذلك فهذه الصور الذهنية تكون

جزءًا من «العالم الداخلى» لكل شخص، أو: «مملكته/ملكيته» الخاصة ولا تنتقل للآخرين حتى إذا عبر عنها بالكلمات، لأنها تتحول إلى «مفاهيم» يتشاركون فيها، أما المفاهيم فإنها ليست أشياء خصوصية فالناس، يتبادلونها (ولابد من ذلك حيث إنهم يتواصلون أساسًا باللغة).

ولذلك فإن امتلاك الإنسان مفهومًا ما، أو صياغته أو صناعته أو اكتسابه أو إبداعه - لا يساوى - ولا يعنى امتلاك أداة (أو: وسيلة تعبير) يسهل تعريفها أو تحديدها، وإنما يعنى القدرة على القيام بـ : «فعل» شىء ما، وبشكل خاص، التعرف على مجموعة أو: مجموعات من الحالات التى يتجسد فيها المفهوم وبناء واستخلاص استنتاجات محددة من أنواع أو من أجزاء «الخطاب»، الذى يحتوى على «الكلمة» أو «الكلمات» التى تعبر عن المفهوم المقصود.

وبينما اعتبرت مدارس فكرية وفلسفية بعينها - خاصة فى مدارس فلسفة العلم المعاصر - أن المفاهيم مساوية للمعرفة (لكى تميز بين المعرفة وبين المعلومات) فقد رأت مدارس أخرى (خاصة من المدارس الوضعية التحليلية) أن تحليل المفاهيم (المصطلحات) هو الوظيفة الرئيسية - إن لم تكن الوحيدة - للفلسفة، وذلك لكى تميز بين المعرفة الموضوعية والمعرفة غير الموضوعية، أو بين معرفة قائمة على «علم» موضوعى شامل - لمجاله على الأقل - وعلى كتل متكاملة من المعلومات التى أخضعت للتجربة وللتبويب والتحليل... إلخ، ومعرفة مضللة قائمة على تخيلات أو افتراضات لم تخضع لتجربة أو تحليل أو اختبار أو على «مجتزءات» و«مستلات» من«معرفة سابقة» ومنتزعة من سياقها.. غير أن تحليل المفاهيم هو فى حقيقته مسألة العثور على كلمات أكثر دقة وغنى وأكثر قدرة على الكشف عن المعانى، التى يتفق على التعبير عنها بكلمة واحدة أو «تركيبة» من كلمات محدودة: أى أن تحليل المفاهيم يساوى فى الحقيقة تحليل المصطلحات.

(٣٥٤) مقال Essay

نسب إلى الإمام على بن أبى طالب قوله: لكل مقام مقال. ومن الواضح أنه كان يعنى «القول» أو الكلام، وإنما استخدم كلمة «مقال» لكى يقيم تقابلا ملحوظاً

مع كلمة «مقام». ولكن لم يرصد أحد من الدراسين متى استخدمت فى العربية كلمة «مقال» أو «مقالة» لتسمية نوع من الكتابات الفلسفية أو الفكرية فى مجالات الفكر المختلفة، والتى تدور حول موضوع بعينه فى حيز محدود، التى كانت تهدف إلى تحديد موقف واضح من قضية واحدة محددة؛ (مثل رسائل الجاحظ، وإشارات بن سيناء ومقابسات التوحيدى أو «مقالاته» فى «الإمتاع والمؤانسة».... إلخ) وإن كان الأرجح طبعًا أن يكون أول من استخدمها هو أحد رواد «المقالة»الصحفية أنفسهم فى مصر أو لبنان. والكلمة على أى حال فى اللغات الأوروبية تشير إلى ذلك النوع الأدبى من الكتابة الذى لا تزيد كلماته على عدة مئات من الكلمات (مثل «مقالات» باكون) وقد تصل إلى حجم كتاب كامل (مثل كتاب جون لوك: «مقال حول الفهم الإنسانى»). وهو النوع الذى يفترض فيه أن يناقش أو يعرض موضوعًا واحدًا أو عدة موضوعات؛ فهو نوع أدبى بالغ المرونة. وقد لاحظ باكون أن هذا النوع قديم وتسميته هى الجديدة: فمنذ كتب اليونانى ثيوفراستوس فى القرن الثالث قبل الميلاد «الشخصيات» يمكن القول إن نوع «المقال» قد وجد به. وكتب عدد من كتاب روما كتابات يمكن إدراجها تحت عنوان المقال: مثل بلينى، وبلوتارك، وشيشرون، كما كتب الإمبراطور الرومانى الحكيم ماركوس أوريليوس فى القرن الميلادى الثانى تأملات بالشكل نفسه، ولكن الفرنسى العظيم مونتانى هو الذى صاغ كلمة مقال (Essais الفرنسية)، لوصف وتسمية أول كتبه بالعنوان نفسه عام ١٥٨٠، ووصف باكون كتابه بالاسم نفسه بأنه ذرات من الملح تفتح الشهية ولا تتخم بالشبع.

وقد كان مونتانى يكتب عن موضوعات إنسانية حميمية مثل الكذابين أو فن ارتداء الملابس أو فن المحادثة؛ وكان باكون يكتب عن أشياء مشابهة كالحسد والثراء والتفاوض. ولكنهما كتبا بأسلوبين مختلفين: كتب الفرنسى بطريقة ناعمة ولاذعة وحميمة وغير رسمية. وكتب باكون بطريقة جافة وتعليمية ومتعالية. وكلاهما ـ مع هذا ـ أسس «فن» المقال الغربى. ولا شك فى أن أحمد لطفى السيد ومحمود عزمى وبينهما طه حسين وبعده الدكتور زكى نجيب محمود من أشهر كتاب «المقال» العربى المعاصرين، رغم أن كتابات بعض الشيوخ القدامى يمكن أن

تسمى كذلك، كرسائل الجاحظ وإخوان الصفا وبعض مؤلفات أو رسائل المعرى أو ابن رشد، أو الغزالى وغيرهم من الفلاسفة أو اللغويين، أو المفسرين أو العلماء أو المناطقة.

(٣٥٥) المقولة Category

كان أرسطو هو أول من صك هذا المصطلح واستخدمه - بمعناه المنطقى وحتى بمعناه الدارج فى الاستخدام اليومى، أى بمعنى تصنيف كل «الكيانات» أو الأشياء طبقًا لما يستمد من كل كيان من المغزى الأساسى له.

وقد صاغ أرسطو هذا المصطلح (وحصر استخدامه فى النطاق اللغوى) لكى يميز بين عشرة أنواع من الكلام، أو من الفرضيات، ولكى يبين إمكانية - أو استحالة - التداخل المنطقى بين تلك الأنواع، كمعيار لتبيان منطقية الفكر - الذى يعبر عن الكلام - أو لا منطقيته.

ولكن الكلمة العربية (أى: المقولة) ليست دالة تمامًا على ذلك المعنى الأرسطى. والحقيقة أن الفلاسفة العرب القدامى يبدو أنهم حاروا فى الكلمة اليونانية Kategoria فكتبوها كما هى ونطقوها: «قاطيغورى»، ثم ظهرت ترجمة «مقولة» ربما على أيدى اللغويين - لا الفلاسفة العرب وإن كان أحمد لطفى السيد قد استخدمها فى بداية القرن العشرين وربطها بالمعنى الأرسطى المنطقى. فاكتسبت كلمة «مقولة» معنى اصطلاحيًا لا علاقة له بمعناه اللفظى المعجمى. وكان الفيلسوف الألمانى كانط هو الذى أخرج «المقولة» كمصطلح من سياق علم المنطق وأدخله فى الفلسفة الأخلاقية واستخدمه لتعريف المفاهيم أو التصورات الأولية التى قال إن «الفهم» أو «العقل» الخالص يقوم عليها أو المفاهيم الأساسية والأشكال النوعية للبدهيات أو المعرفة البدهية مثل: الكم والكيف والعلاقة وشرط الوجود، ثم اختفى هذا المصطلح تقريبًا من المنطق - بعد ظهور ضعف المنطق الشكلى الأرسطى القديم وتطور أنواع المنطق الحديثة: الرياضى، الجدلى، والوضعى، والبنيوى، وغيرها. وذلك رغم أن الفيلسوف

الوضعى (التحليلى) جورج رايل استخدمها، ولكن المصطلح نفسه لايزال يستخدم بشكل واسع فى الأعمال غير الفلسفية الخالصة لكى يدل على معانى: القطاع، النوع، والنمط، والمطابقة. وفى الأدبيات العربية الحديثة، استخدمت كلمة «مقولة» للتعبير عن: الفكرة الرئيسية، والأطروحة، والمبدأ، والمنطلق الأيديولوجى، ولكن هذا كله كان يجرى فى الحقيقة - خصوصًا فى الخمسينيات والستينيات - دون تقييد الكلمة نفسها بأى إطار فلسفى (أرسطى أو كانطى أو وضعى تحليلى) فالغالب أن من استخدموها (خصوصًا فى المشرق العربى) كانوا يطرحون أفكاراً تطبيقية عامة (من قبيل: الممارسة النظرية، بعبارة ألتوسير) ولم يكونوا يسعون إلى تقديمها فى بناء فلسفى من أى نوع.

(٣٥٦) المكان Place

أحد أهم «موضوعات» كل من الفكر الفلسفى (قبل وبعد نشوء الفلسفة) والرياضيات والهندسة، وهو كل ما يتعلق بامتداد المادة (الوجود المادى) وأبعادها ومقاييسها والمسافة بين الأبعاد واتجاه كل منها. ورغم ما يقال من أن الفلاسفة الذرين الإغريق كانوا أول من «تفلسف» بشأن المكان، فإنه يبدو أن الكهنة المهندسين والرياضيين المصريين القدماء كانوا أول من رأى أن للمكان «إشكالية» يتعين حسبانها وحلها فيما يتعلق بأوضاع وأبعاد ومقاييس المبانى ذات المغزى الميتافيزيقى أو الدينى كالأهرام مثلاً أو المعابد أو المقابر، وفيما يبدو من معرفة إشكاليات رياضية وتجسيدها مثل إشكالية وحل النسبة الذهبية وعلاقات أضلاع المثلث والزوايا فيه وفى الأشكال الهندسية الأخرى، وكذلك يبدو أن الهنود القدامى أسسوا ركنا رئيسياً فى عقيدتهم «الكونية» على فكرة استحالة الفراغ فى المكان (العدم، الذى لا يكون أو : الذى ليس هناك) وعلى أن العدم هو ما يعادل الهلاك الأبدى أو الفناء (أو الجحيم) ورغم انشغال أفلاطون المثالى بالمكان (فكرة الـ: خورا فى محاورة تيماكوس، حيث المكان سلسلة من المقاييس المتناسبة)..

رغم ذلك فإن أرسطو أسقط كلامه وطرح مفهوم «الموضع» أو «الوضع» بدلاً من مفهوم المكان.. وظل الأمر كذلك فى الفلسفة الغربية (وفى الفلسفة الإسلامية الأرسطالية النزعة بالتالى) إلى أن جاء القرن السابع عشر (نيوتن فى البرينكيبا: الفلسفة الطبيعية عام ١٦٨٧ ـ مبادئ الرياضيات) وأوضح أن للمكان نوعين من الوجود: وجود مادى فعلى، ووجود عقلى ـ هو ما نتعامل نحن معه، لأننا نتعامل مع مقاييس ونسب وأبعاد من صنعنا (هى النسب الفراغية) حتى وإن كنا نكتشفها فى الوجود المادى، ثم اختلف معه لايبتز واختلف كانط مع كليهما ودار الخلاف كله حول مفهوم «النسب الفراغية» وفى حدود فهم المكان بوصفه ظاهرة (أو: فرضية) رياضية هندسية، غير أن نظرية النسبية التى اعتبرت «الزمن» بعدًا رابعًا للمكان ـ مع الطول والعرض والارتفاع ـ أو عاملاً رابعًا يضاف إلى العوامل الأصلية التى تكون: النسب الفراغية ـ هذه النظرية طرحت مفهوم المكان من منظور جديد تمامًا، وبارتباطه بالزمن فقد ربطته الفلسفة، خاصة فلسفات النفس واللغة والاجتماع والتاريخ، وبذلك تغير وضع علم: «الجغرافيا» وتغيرت قيمته وزادت لأنه العلم الذى يتعامل مع المكان الإنسانى ومع كل من عالم الإنسان (الجنس البشرى) وموطنه، إذا نظرنا إلى الإنسان بوصفه مجموعات من الشعوب والأمم على أساس أن له تاريخاً، أى أن له زمنًا، وقد تنبه المفكر البريطانى المعاصر إدوارد صويا E.Soja، فى كتابه: «جغرافيات ما بعد حداثية: إعادة اعتبار المكان فى النظرية الاجتماعية النقدية» عام ١٩٨٩، (نشر هيرسو) إلى أهمية فكرة: «المكان الحى» التى قال بها المفكر الفرنسى الحداثى الكبير هنرى لوفيفر، والتى قالت إن المكان بالنسبة للإنسان لا يمكن أن يدرك مجردًا عن التاريخ، وإن النزعة التاريخية تسيطر على إدراكنا له، لأن المكان يعاش وتخلق له أبعاده الاجتماعية تماماً كما يعاش الزمن، وكما يكسبه البشر دلالاته الاجتماعية لكى يصبحا معاً: التاريخ، كما نبه صويا أيضًا إلى أهمية فكرة ميشيل فوكو عن ضرورة الالتزام بـ «تاريخ متناسب الأبعاد» وأنه: «يتعين إعادة كتابة التاريخ بأكمله ليبدو على حقيقته مكوناً من أماكن.. هى بدورها ـ فى حقيقتها ـ أنواع من السلطة (فوكو فى: عن أماكن أخرى فى: دياكريتيكس. عام ١٩٨٦، وفى: المكان

والسلطة والمعرفة عام ١٩٨٧) غير أن الأمريكى فريدريك ياميسون تمكن من تغيير مسار كلام البنيويين ومن بعدهم عن المكان بربطه للموضوع بقضية ظهور الحداثة وتدهورها ولتغير مفهوم المكان (والزمان) فى قوله: إنه يمكن وصف التحول من حالة الحداثة إلى ما بعدها بأنه التلاشى التدريجى لموضوعات: الزمن وعلاقته بعرضية الأشياء وطبيعتها المؤقتة (فى الفكر الحداثى: كل شىء مؤقت وإلى زوال، أو كل معرفة «قد» تكون صحيحة حتى إشعار آخر بتعبير أيزنشتات): ويقول ياميسون: «تقع الآن حياتنا اليومية وتجاربنا النفسية ولغاتنا الثقافية تحت سيطرة مقولات وتقسيمات المكان بدلاً من مقولات الزمن وتقسيماته مثلما كان الحال فى المرحلة التى شهدت صعود الحداثة» (فى كتاب: ما بعد الحداثة أو المنطق الثقافى للرأسمالية المتأخرة عام ١٩٩١ ـ نشر جامعة ديوك ـ نورث كارولينا).

وفى الكتاب نفسه يصف ياميسون تجربة الغرق فى مبنى ما بعد حداثى ـ مثل فندق بونافنتور فى لوس أنجلوس ـ حيث لا مداخل واضحة ولا مخارج يمكن إدراكها بسهولة، وحيث يسيطر الارتباك الذهنى والنفسى (المقصود) على الغارقين فى هذا المكان اللانهائى (hyperspace) الخالى من العلامات ومن الأبعاد، والخالى بالتالى من إمكانية «الزمن»، حيث الزمن هو ما يمتد بين نقطتين فى المكان!

ويعتقد الكثيرون من «مؤرخى» الفكر المعاصر (مثل بيتر بروكر ـ أستاذ الثقافة الحديثة فى جامعة نورثامبتون أو إليس كاشبور كريست فى نيويورك أو إيرينا ماكريك فى أوتاوا) يعتقدون أن تصور ياميسون عن معنى (ووضع) المكان فى الفكر المعاصر (الغربى الما بعد حداثى) هو التصور المحورى الكلاسيكى Locus classicus باحتوائه على القضايا الثلاث الرئيسية: كيفية تجسد المكان للفرد فى شكل بيئة بما يفرض على المكان دلالة ذاتية، وارتباط أسلوب البناء المعمارى بفكرة صنع بيئة اجتماعية مصطنعة لا علاقة لها بالطبيعة، وتأثير عمليات العولمة على كل من مبدأى: الهوية والحياة الحضرية بما يلغى مبدأ: لاخصوصية المكان».

(٢٥٧) المكان ـ الزمان Space-Time

المقصود هنا هو المعنى «المطلق» للكلمتين، الذى عالجته كل من الفلسفة وعلوم الفيزياء منذ بداية التفكير الفلسفى المنظم. ورغم الانفصال الظاهرى، بين ما قالته الفلسفة، وبين ما قدمته العلوم عبر العصور المختلفة، من تعريفات أو تحديدات للكلمتين.. فقد كان هناك ـ دائمًا ـ تداخل أو تفاعل، وتكامل بين ما قدمه عنهما الفكر الإنسانى الفلسفى (بل والدينى) والعلمى، سواء قبل نضج البحث العلمى منهجيًا أو بعد ذلك.

فى الفكر الفلسفى القديم ـ كان «المكان» محدودًا بأبعاد محددة أحياناً، أو غير محددة فى أحيان أخرى، وكان للزمان بداية زعم البعض أنهم يعرفونها (تراوحت بين ٤٠٠٤ ومائة مليون سنة)، وكانت له نهاية متوقعة ومؤكدة.

ولكن قوانين الحركة (أو الميكانيكا)، التى صاغها إسحق نيوتن منذ القرن السابع عشر، أكدت أن «الحركة تستمر بلا نهاية فى خطوط مستقيمة، إلا إذا أعاقتها أشياء أو قوى أخرى» وكان معنى هذا إنه لا نهاية محددة (ولا بداية بالطبع) لا للمكان ولا للزمان، لأن معنى قانون نيوتن أن «الحركة التى تتم فى المكان، وتستغرق زمانا» تحتاج إلى أبعاد لا نهائية، حتى تستمر بلا نهاية، وبالتالى، بدأ.. «التجريد» الكامل ـ رياضيًا، ومن ثم فلسفيًا ـ لمفهومى: المكان والزمان.

وفى عصر الثورة العلمية (فى القرنين الثامن عشر، والتاسع عشر) أكد علم الفلك الحديث أن الكون يتمدد بلا نهاية، وقدم «علم الكون» أو الكوزموجونى تصوره عن كون لا حدود لعمره، ولكن علم الفيزياء الكلاسيكى الذى تأسس على كشوف نيوتن، ظل يفصل نظريًا بين المكان والزمان، إلى أن قدم مينوفسكى عام ١٩٠٨، فكرته عن ارتباط المكان والزمان، كبعدين متلازمين للوجود المادى، فاستعار آينشتين هذه الفكرة فى نظريته عن النسبية العامة، وحولها إلى أحد القوانين الأساسية لتصورنا «العلمى» الحديث عن الكون، ولكن عديدًا من الحركات الثقافية الحديثة (فى الفلسفة كما فى الأدب والفن) اختلفت مواقفها إزاء هذا التصور، وعلى رأس المواقف المناقضة.. كان موقف الفيلسوف الفرنسى

هنرى برجسون، وقامت هذه المواقف على أساس رفض التصوير الموضوعى عن علاقة المكان والزمان، وعن لا نهائيتهما وتفضيل التصورات الذاتية التى تستند إلى التجربة الإنسانية (حيث لكل شىء حدوده)، والمدهش أن أحدث نظريات «العلم» عن خلق الكون (نظرية: الانفجار الكبير) تقول إنه بهذا الانفجار... بدأ كل من: الزمان والمكان، يتمددان، مترابطين نحو «نهاية» متوقعة، تؤكدها الآن النظرية نفسها، نهاية تحين بارتداد الحركة نفسها إلى الوراء لكى يتحول «المكان» اللانهائى إلى بقعة واحدة، هائلة الكثافة، تمامًا، كالتى بدأ منها الزمان/المكان بالانفجار الكبير.

(٣٥٨) الملحمى Epic

ارتبط هذا المصطلح بنوع خاص من الدراما المسرحية - أولاً - ثم الدراما السينمائية أيضاً، منذ عشرينيات القرن العشرين، وأصبح المصطلح نفسه اسمًا لتيار فى التأليف والإخراج المسرحيين يتبنى موقفًا فكريًا - من المجتمع والفن ومن الإنسان حيث يتقدم المضمون على الشكل - مع أهمية الشكل ذاته للتعبير عن المضمون، وحيث يستبعد الإيهام المسرحى وينبه «المتفرج» إلى أنه يشارك فى العرض المسرحى بوصفه قاضيًا واعيًا بقضية تتعلق بوضع بشرى اجتماعى وفردى لابد أن يتخذ المتفرج موقفاً بشأنه. وبذلك أصبحت الحقيقة التى يمثلها العرض المسرحى أو يشير إليها والوعى بهذه الحقيقة والموقف منها هو الهدف وليس مجرد استثارة المشاعر والإحساس بالتماثل لدى المتفرج بما يجرى على خشبة العرض المسرحى، وقد استخدم كتاب ومخرجو المسرح الملحمى أشكالاً ووسائط تشبه أشكال ووسائط راوى الملحمة (أو «السيرة» القديمة) أى استخدموا الراوى والسرد المتتالى والكورس الجماعى وكل ما يمكن أن يحل محل هذه الوسائط السردية فى الملاحم القديمة من وسائل تكنولوجية مستحدثة كالشريط الإذاعى المسجل أو الشريط السينمائى أو صور الفانوس السحرى وغيرها. وقد ظهر المسرح الملحمى وسط الغليان الاجتماعى الذى اجتاح ألمانيا وروسيا القيصرية

بعد الحرب العالمية الأولى على أيدى فنانى المسرح التعبيريين الألمان أساسًا (مثل إيروين بيسكاتور وإرنست تولر ثم برتولت بريخت).

وتنسب إلى بريخت وإلى زميليه وصديقيه الناقد الأمريكى إيريك بنتلى والناقد والمخرج والموسيقار المسرحى الأمريكى جون فيليت عملية صياغة النظرية الأولى المكتملة لفكرة المسرح الملحمى التى نظر إليها باعتبارها أول «نوع» مسرحى يختلف جذرياً فى المنظور الفلسفى والجمالى والتكنيكى عن النوع المسرحى الأصلى الأول الذى كان أرسطو قد صاغ نظريته فى أثينا فى القرن الرابع قبل الميلاد الذى ظل يتطور عبر القرون دون أن يخرج أحد على قواعده الأساسية.

ومن المهم أن نتذكر أن المسرح الملحمى وتطبيقاته، أدى بالفعل إلى تغييرات كثيرة وشاملة فى المسرح الغربى، كما أتاح لمسارح العالم الثالث الفرصة للتخلص من شكل المسرح القديم - الذى كانت ثقافات العالم الثالث قد استعارته من الغرب - وأتاح لهذه الثقافات فرصة البحث عن أشكال مسرحية خاصة بها. ففى المسرح الغربى نفسه أفرز المسرح الملحمى أشكال: المسرح التقريرى (أو مسرح الريبورتاج - وهو يكاد يكون صحافة تمثيلية) والمسرح الوثائقى والتسجيلى وغيرها من أشكال التأليف والعرض المسرحى.

ومنذ أوائل الستينيات، وتحت تأثير المعرفة النظرية والتطبيقية بالمسرح الملحمى، وقدرته على استيعاب أشكال متنوعة، وأساليب فى العرض المسرحى مختلفة عن مجرد الحوار التمثيلى بين شخصيات محددة، كتب نجيب سرور، ويوسف إدريس، ومحمود دياب وغيرهم فى مصر أعمالاً مسرحية بعيدة عن النموذج الحوارى الأرسطى أو التقليدى القديم، مستفيدين من «كشوف» نقدية وأكاديمية عديدة لأشكال عروض تمثيلية محلية قديمة، وتبعهم مؤلفون ومخرجون لا يقلون أهمية فى لبنان وسوريا والمغرب والعراق وتونس (عصام محفوظ، سعد الله ونوس، الطيب الصديقى، محمد قاسم، محمد عزيزة).. وغيرهم.

(٣٥٩) مناقض الحقيقة Counterfact

منذ عصر السفسطائيين اليونانيين - فى القرن الخامس والرابع الميلادى - وجد منهج فى الجدل الفكرى يقوم على افتراض وقوع أحداث أو قيام ظواهر أو حالات لم توجد ولم تقع، بل تتناقض مع ماحدث بالفعل؛ وذلك بغرض المجادلة ولإثبات احتمال الوصول إلى النتائج ذاتها التى تم التوصل إليها من خلال ما حدث بالفعل.

ورغم انتصار المنطق الأرسطى الذى يؤكد ضرورة استناد الجدل المنطقى إلى حقائق وإلى ما هو موجود فعلاً، فإن منهج افتراض ما هو مناقض للحقيقة الفعلية وافتراض إمكانية الوصول إلى النتائج ذاتها انتصر بعد ذلك على أيدى الفكر اللاأدرى (الغنوصى) الذى ساد فى الإسكندرية وفى بقية العالم الهيللينستى، وفى فارس القديمة ودعمته الفلسفات التى تقوم، إما على الإلهام أو على الإشراق القائل بإمكانية الوصول إلى نتائج المنطق بغير استخدام الأسلوب المنطقى، لكن عن طريق الإلهام والحدس... إلخ. كما دعمته ديانات فارس القديمة، خصوصًا المانوية التى قسمت العالم إلى ثنائيات متعارضة على الدوام (النور والظلام؛ الخير والشر... إلخ). وتحالفت فلسفة الإلهام اللاأدرية والديانات غير العقلية ضد منطقية العقلية الإسلامية التى جسدتها علوم الفقه والشريعة والنحووالفلسفة العقلية والتاريخ والفكر النقدى واستطاعت هذه الاتجاهات مع بداية عصر الانحطاط أن تسيطر على هذه العقلية الإسلامية رغم جهود ابن رشد المنطقية ونزوع ابن حيان والجاحظ إلى التجريب العلمى والتحليل النقدى ونزوع ابن خلدون إلى اكتشاف القوانين التى تحكم التاريخ والحركة الاجتماعية. ولكن التدهور الاجتماعى، السياسى والاقتصادى منذ القرن الـ ١٢ لم يترك لهذه الجهود فرصة للتأثير العام. وفى الغرب رغم سيادة المناهج العقلية والمنطقية المختلفة فقد استمر تيار بعينه فى دراسات التاريخ الاجتماعى والاقتصادى بشكل خاص، وفى الدراسات النفسية أحيانًا يقوم على افتراض ما لم يحدث فعلاً ومحاولة التكهن بأنه: «لو حدث غير ما كان قد حدث. فإن

النتائج نفسها كانت ستظهر» مثل القول: لو لم تقم الحرب الأهلية الأمريكية لكان الجنوب قد ألغى نظام الرق من تلقاء نفسه خلال جيل واحد؛ أو قول بعض المؤرخين المعاصرين لو لم تقم شعوب المستعمرات بثوراتها، لكان الاستعمار قد خرج ولتحررت هذه الشعوب بالتطور الطبيعى للأمور. ويقول أصحاب المناهج العلمية إن مثل هذا المنهج لا يؤدى إلى فهم التاريخ. كما أن أحكامه لا يمكن التيقن من صحتها، لكنه منهج قد يصلح لتأليف الأعمال الخيالية أو الكتابات السطحية المسلية (انظر: منطق شكلى؛ منطق رياضى؛ منطق احتمالى).

(٣٦٠) منطق (شكلى) Logic (Formal)

المنطق - عمومًا - هو تقنين ودراسة عملية «الاستنتاج» التى تمثل واحدة من أهم عمليات التفكير الإنسانى، إذا لم تكن أهمها على الإطلاق، وهى العملية التى بدأ بها ظهور «العقل الإنسانى» باكتساب المخ البشرى القدرة على اكتشاف علاقات التشابه بين الأشياء والظواهر والأزمنة... إلخ، أى تحولت بها ردود الأفعال المستقلة المنفردة عند الحيوانات إلى عملية «تفكير» متسلسلة ومتصاعدة؛ فعملية الاستنتاج هى التى يصل من خلالها العقل للكشف عن مزيد من هذه الصفات، ليعرف - أولاً - مدى تشابه أو تطابق أو تنافر الأشياء بعضها مع البعض، ثم يكتشف العلاقات الداخلية فيما بينها، حتى يتكون نظام معرفى وفكرى كامل مضبوط، موثوق به. وفى المنطق الشكلى، الذى وضعه أرسطو فى القرن الرابع قبل الميلاد فى كتاب: «أورجانون».. تبدأ عملية الاستنتاج بطرح مقدمات أو فرضيات مبدئية معينة، ثم يستخلص من تشابهها فى المقدمات الحكم النهائى (أو الاستنتاج).

وعلى هذا.. فلابد أن يكون الحكم النهائى متضمنًا أصلا فى الفرضيات المبدئية، وهذا هو المعنى الحقيقى للقياس؛ أى القانون الرئيسى للمنطق الشكلى؛ لكى يتم بشكل مضبوط استنتاج ما بين عناصر المقدمات من تشابه أو تطابق أو

تنافر، فالمنطق التقليدى أو: الشكلى منطق إخبارى ووصفى، يهتم باستنتاج ما بين صفات الأشياء ـ وحقائقها ـ من تشابه أو تطابق أو تنافر، فحين لا يكون الحكم النهائى متضمنًا فى المقدمات، أو إذا اختلطت ملامح بعينها، أو لم تتحدد فى تلك المقدمات فإن القياس أو الاستنتاج لا يكون مضبوطًا على نحو علمى.. ولقد عرف العرب المنطق، عن طريق ترجمات سريانية لبعض الشروح الخاطئة أو الناقصة أو المضللة لبعض أعمال أرسطو أو المنتسبين إليه. وبسبب تلك الشروح.. نشأ تيار قوى فى الفكر العربى التقليدى القديم، يرفض المنطق، ويظنه «لغوا لا نفع فيه»؛ لأن هذا التيار توهم أن «علم النحو» اللغوى الذى يقنن ويضبط اللغة، يغنى عن المنطق، ذلك لأنهم ظنوا أن المنطق - بدوره - يضبط اللغة وحدها، بصرف النظر عن التفكير، وبصرف النظر عما تشير إليه اللغة من صفات ما تتحدث عنه من معان أو أشياء. وقد أنفق الفكر العربى المستنير خصوصا عند ابن رشد ومدرسته مجهودًا كبيرًا لتأكيد «ضرورة المنطق» حتى للنحو نفسه، وأن النحو قام على جزء واحد من المنطق: فالمنطق لا يضبط «تشكيل» اللغة وحده - كما يفعل النحو - لأنه لا يضبط التفكير فى ظاهرة واحدة بعينها، لكنه يضبط عملية التفكير ذاتها. وحينما يهتم المنطق بضبط «اللغة» كما حدث منذ ظهر المنطق الرياضى فى هذا القرن، فإنه يتجاوز «النحو» فى اللغة؛ لكى يهتم أيضا بالتركيب العام، الذى يحمل المعنى ويجعل اللغة ليست مجرد شكل للتفكير، أو حاملاً له مستقلاً عنه، بل يجعلها صورة كاملة الأبعاد لكل من: العالم فى الذهن، ولتفكير الذهن فى العالم. ولذلك.. عُدّ المنطقة جزءًا من الفلسفة، إلى أن استقل فى القرن التاسع عشر. وكان القانون الذى وضعه أرسطو ـ فى القرن الرابع قبل الميلاد ـ باعتباره قانونًا مجردًا شاملاً للتفكير، وأقامه على «القياس» الشكلى، كان هذا القانون أو «المنطق» قد ظل فى الغرب سائدًا ومقبولاً بتفسيراته الخاطئة أو الصحيحة، وعقبة أمام تطور «علم المنطق» طوال ٢٣ قرنًا تقريبًا، حتى منتصف القرن التاسع عشر، حينما بدأ البحث عن «منطق» لا يضبط فقط صفات الأشياء وتطابقها وتباعدها، وإنما يضبط أيضًا العلاقات فيما بينها (انظر: منطق احتمالى؛ منطق رياضى، مناقض للحقيقة).

(٣٦١) منطق رياضى Mathematical Logic

ويعرف أيضا باسم «المنطق الرمزى»، ويعد ظهوره منذ منتصف القرن التاسع عشر، علامة على مرحلة مهمة من مراحل تطور «الآلية» الأساسية للفكر العلمى بوجه عام، وللبحث العلمى والربط بين عدة علوم وعدد من النظريات العلمية، بما يؤدى بشكل خاص إلى تسهيل انتقال البحث العلمى من المستوى النظرى إلى المستوى التطبيقى.

والحقيقة أن المنطق الرياضى، يغطى ويربط بين عدد من أهم فروع المنطق والنظم العلمية المترابطة التى طورت «التفكير العلمى» فى المستويات العليا والمعقدة من البحث العلمى.

وكان المنطق التقليدى (الشكلى) يلجأ إلى وضع رموز معينة، بدلاً من بعض الكلمات؛ بسبب تركيزه على دقة «شكل» القضية المنطقية، (انظر: منطق شكلى)، لكن الفيلسوف لايبنتز - فى القرن الثامن عشر - اقترح تحويل القضية المنطقية كلها إلى رموز جبرية رياضية (وبذلك تنهار حجة علماء النحو التقليدية خصوصًا النحويين العرب القدامى فى الاستغناء بالنحو عن المنطق.. فلا يمكن فى النحو استخدام «الجبر» بدلاً من الكلمات، إلا إذا تغير علم النحو نفسه، وتغير موضوعه، وهو إعراب الكلمات وتحديد موضع ووظيفة المفردات فى الجملة).

وفى منتصف القرن التاسع عشر.. اكتمل هذا التحول على يدى دى مورجان وبول، لكن الألمانى فريج أثبت عدم كفاية المنطق الشكلى لتطوير البحث الرياضى، فوضع نظرية التحديد الكمى، ونظرية المجموعات (أو الطبقات) وأعطاهما صياغاتهما «الرياضية البديهية» أو الـ Axiomatic وقدم راسل التطور الأول على نظرية المجموعات Set`s theory فى شكل «تناقض راسل» المشهور: إذا كانت المجموعة «ر» تتكون من المجموعات التى لا تنتمى لنفسها.. فإن كل أعضاء المجموعة «ر» لا يكونون أعضاء فيها (لا ينتمون إليها)، إلا إذا «لم» يكونوا منتمين إليها.

وقدم راسل (وهوايتهيد) حل هذا التناقض فى كتابهما المهم: برينكيبيا ماتيماتيكا ـ على أساس «مبدأ الدائرة المفرغة» القائل إن «المجموعة»

أو الفرضية، لا تكون مقبولة أساسا، أو مشروعة، إذا كان تعريفها يتضمن تعميما، تنتمى هى نفسها إليه. وهذه هى التركيبة «الرياضية» التى أوحى بها - لراسل وزميله - الرياضى الفرنسى الكبير، بوانكاريه، التى أتاحت للمنطق الرياضى تحديد كل من «الرمز» أو «العلاقة» المنطقية والسياق العام للقضية المنطقية برمتها، مما أدى إلى تطوير كل من علم العلامات (السيميوطيقا Semi-otics)، وعلم التركيب اللغوى - الفكرى (أو الـ Syntax). لكن «تناقض راسل» الذى أطلق عليه اسم: النظرية المتشعبة للأنواع.. ظل عاجزًا عن تفسير وحل التناقضات الدلالية (للرموز الرياضية والمفردات اللغوية معًا). وقدم هيلبرت الحل بالاستناد إلى المعانى أو «الدلالات» التى يحددها «النحو اللغوى» نفسه، فى عودة، أو تنازل للنحو من جانب المنطق.

وجاء هيلبرت ـ من الناحية المقابلة ـ بدفاع جديد عن الشكلية المنطقية بتطويره نظرية البرهان ليؤكد أنه ما من برهان يمكن أن يؤدى إلى التناقض بين شكل القضية وبنائها وتركيبها، وأدت هذه الإضافة وتفاعلها مع نظرية المجموعات إلى تطوير نظرية: «الوظيفة الارتجاعية»... (فى اللغة والميكانيكا.. إلخ) ونظرية الأنموذج، ومنهج الاحتمالات الرياضى.. إلخ (انظر: منطق شكلى؛ منطق احتمالى؛ الأنموذج؛ نظرية المنظومات).

(٣٦٢) المنطقية الذرية Logical Atomism

إحدى النظريات حول طبيعة الوقائع Facts، التى تتكون منها الحقيقة الواقعية Reality (أو الحقائق التى يتكون منها الواقع)، وهى النظرية التى صاغها كل من برتران راسل فى كتابه «فلسفة المنطقية الذرية» عام ١٩١٨، ولودفيج فيتجنشتاين فى كتابه «مقال فى المنطق الفلسفى» عام ١٩٢٢، وهى أيضًا النظرية التى ارتبطت بأسلوب التحليل الفلسفى، فكانت أحد أسس الفلسفة التحليلية، والفلسفة اللغوية، فى ارتباطهما جميعًا بالفلسفة الوضعية المنطقية (انظر: فلسفة تحليلية). ويثبت هذا الأسلوب، أن بعض الفرضيات يمكن

إرجاعها بالتحليل إلى فرضيات أخرى وبذلك.. تكون الفرضيات الأولى (التى يتم تحليلها)، ليست سوى «اختصارات» للفرضيات الجديدة (التى توصل التحليل إليها)، وإنها يمكن الاستغناء عنها، أما الفرضيات التى يتوصل التحليل إليها، وينتهى بها؛ فتكشف عن البناء الفعلى للوقائع؛ مما يؤكد - إذا تحقق هذا الكشف - صدق الفرضيات النهائية ذاتها، وهى الفرضيات التى وصفها راسل بأنها «الفرضيات الذرية»؛ بمعنى أنها الفرضيات «الأولية»؛ التى لا يمكن تحليلها إلى فرضيات أسبق منها مثل «الذرة» التى كان يعتقد قديمًا، أنها لا يمكن تفتيتها، وأنها المكون الأولى الأساسى للمادة.

أما فيتجنشتاين (حينما كان يتبنى منهج المنطقية الذرية)، فكان يصف الفرضيات الذرية بأنها فرضيات «أولية»، وبأنها «مفردة وتأكيدية وقاطعة» وتصور بشكل مباشر «الوقائع» التى تؤكد صحتها.

أما الفرضيات غير الذرية القابلة للتجزئة والتحليل، فإنها تخفى الوقائع أو «التفاصيل» (ومن هنا.. فإن المنطقية الذرية ارتبطت باتجاه كامل فى فلسفة العلم، يؤمن بضرورة الاعتماد على معرفة الجزئيات لبناء معرفة كلية، فى مقابل اتجاه آخر - كالفلسفة الماركسية).. فالتحليل ـ إذًا ـ يهدف إلى أن يكشف عن البناء الحقيقى للعالم باستعراض كل فرضية «صادقة»؛ أو ذات مغزى من أى نوع بوصفها «فرضية ذرية» أو «منظومة» مكونة من الفرضيات الذرية، حيث لا تواجه إلا الكلمات، التى لا يمكن تحليلها أو تجزئتها.

(٣٦٣) المنظور المنهجى Paradigm

والمقصود هنا: المنظور المنهجى فى البحث - وللبحث العلمى فى أى فرع من فروع العلم. وحينما استخدم توماس كون هذا المصطلح فى كتابه المهم «بنية الثورات العلمية» عام ١٩٦٢، وأعطاه مكانًا أساسيًا فى «بناء» نظريته عن هذه الثورات، فإنه فى الحقيقة كان يستعير المصطلح نفسه من علوم اللغة حيث لم يكن لهذا المصطلح مكانة فلسفية كبرى، حينما لم يكن يدل إلا على المثال أو

الأنموذج أو ترتيب الاشتقاقات الصرفية لكل جذر لغوى. ولكن لأهمية دور هذا المصطلح فى نظرية كون عن بناء الثورة العلمية - وهو الموضوع الرئيسى الذى شغل معظم فلاسفة الغرب الرئيسيين فى القرن العشرين من زواياه المختلفة، فقد أصبح لهذا المصطلح مكان بارز حقًا فى الفكر الفلسفى المعاصر، سواء تناول العلوم الطبيعية أو العلوم الاجتماعية (أو الإنسانية)، وذلك رغم أن استخدام كون لهذا المصطلح كان بالغ الغموض والتشتت. ويقول أنتونى جيدينز فى القاموس الجديد لعلم الاجتماع: إن أحد النقاد أحصى اثنين وعشرين معنى مختلفا لهذا المصطلح فى كتاب كون. لكن المعنى العام الذى ورد عنده يمكن تلخيصه بأنه: «النظام المحدد لمجموعة المفاهيم والفرضيات التى يستند إليها الباحث فى توجيه بحثه والحفاظ على اتجاهه فى إطار مجال معرفى بعينه»: ومن هنا جاء تفضيلنا لترجمته إلى «المنظور» بدلاً من: الأنموذج الإرشادى. وهى من ترجمة شوقى جلال لكتاب كون. ويقول كون: إن هذا المنظور ينشأ من خلال ترابط مجموعة من المنجزات العلمية المختبرة والمعترف بها عالميًا، التى تستطيع لمرحلة معينة من مراحل التطور العلمى أن تساعد على طرح المشاكل العلمية النموذجية والحلول النموذجية أمام المتخصصين فى مجال بعينه.

لكن كون طرح هذا المفهوم (العام) للمنظور المنهجى على أساس أن العلوم الطبيعية وحدها - ومعها الرياضيات والهندسة النظرية - هى التى حققت منجزات معترف بها ومختبرة، ولذلك فإنها وحدها التى يمكن أن يكون لها منظور تاريخى منهجى قائم على منجزاتها المحققة هذه. أما العلوم الاجتماعية والإنسانيات فإنها لم تحقق مثل تلك المنجزات فى رأيه، ولاتزال المعارك دائرة حول دقة وصحة قضاياها وفرضياتها الأساسية؛ لذلك فإنها لاتزال عند كون فى مرحلة أو فى حالة ما قبل «تكوين» المنظور المنهجى. لكن عالم الاجتماع روبرت ميرتون كان قد سبق كون إلى استخدام المصطلح نفسه لتعريف أية مجموعة من المفاهيم والفرضيات (بصرف النظر عن اختبارها عمليًا) يسترشد بها البحث العلمى ويحدد بها ـ ذاتيًا وموضوعيًا ـ مجاله وموضوعه ومن هذا التعريف جاءت ترجمة المصطلح إلى: الأنموذج الإرشادى، البعيدة عن تعريف توماس كون.

(٣٦٤) منظومة System

أصبح هذا المصطلح الحديث نسبيًا ـ بوصفه مصطلحًا فكريًا وعلميًا ومنهجيا رغم قدم الكلمة ذاتها بالطبع ـ واحدا من أكثر المصطلحات شيوعًا فى الفكر الحديث بكل تخصصاته تقريبًا، من الهندسة المعمارية أو الميكانيكية إلى الديناميكا والعلوم النووية إلى علم الإدارة والاقتصاد، إلى علوم اللغة والتاريخ والأدب والنفس... إلخ.. إلخ... إن المنظومة ببساطة، على حد تعريف كريستوفر ستراتشى الأستاذ الراحل للرياضيات والمنطق وعلوم الحاسب الآلى فى أوكسفورد، هى: مجموعة من العناصر ذات العلاقات فيما بينها التى تنتظم بهدف محدد. وثمة علوم حديثة تدرس طبيعة تركيب وآليات عمل الكائنات الحية والآلات باعتبارها «منظومات» كعلم السيبرناطيقا، والنظرية العامة للمنظومات (انظر). أما المعالجة ـ أو النظرة ـ المنظومية، فهى المعالجة المنهجية لدراسة المنظومات الطبيعية أو الاجتماعية، حيث يمكن تحقيق الفهم المتكامل للظواهر ـ أو للمواقف – ذات التكوين المركب المعقد المتعدد السطوح والروابط والأصول والفروع (كالثقافة مثلا او المجتمعات أو الطبقات، والفئات أو الجيوش، أو مجموعات الآلات والعمال فى مصنع.. إلخ). إنه منهج يتيح أداة فعالة لتكوين المفاهيم النظرية ـ الذهنية عن «حقائق» التحرك، والتغير الماديين، حيث يتعامل المنهج ـ ولا يتعامل إلا مع ـ كل جوانب الظاهرة المطلوب دراستها وتقييمها والتخطيط لها مستقبلا. وقد يحتاج المنهج المنظومى إلى الاستعانة بدراسة تشغيل ـ أو حركية ـ الظاهرة المدروسة، إن كانت ظاهرة غير ثابتة، ديناميكية ـ تتأثر بالزمن أو بالظروف بسرعة كافية. وقد بدأ تطور هذا المنهج منذ أوائل ستينيات القرن العشرين على أيدى عدد من علماء الإدارة والتخطيط ومهندسى المعمار والرياضيات، تأثروا جميعًا بالمنظور الرياضى البنيوى – المتأثر بدوره بفلسفات كلية وعلمية سابقة، منهم البريطانى فوستر عالم التخطيط الصناعى والعمرانى، والأمريكى تشيرشمان عالم الرياضيات والحاسب الآلى والمجرى الأمريكى لازلو الفيلسوف والمنطقى الرياضى، والأمريكى كيلر ولودفيج برتالانافى الأمريكى النمساوى الأصل، الذى يرجع إليه فضل صياغة النظرية

العام للمنظومات (١٩٦٨ - ١٩٧٢). وقد بين ستراتشى - الذى أسهم فى تطوير المنهج مساهمة كبرى فى كتاب بعنوان «التطبيق العام لمنهج المنظومة وآلياته» عام ١٩٧١، بين زاوية مهمة، هى أن تطبيق المنهج فى دراسة ظواهر عديدة (من الأعاصير إلى نظم التعليم أو الحكم المحلى) يحتاج إلى تحديد لكل ظاهرة على حدة باعتبارها منظومة، وتحديد علاقات الظاهرة بما يرتبط بها من ظواهر، باعتبار أن مجموعة الظواهر المترابطة منظومة أشمل، ولذلك فإن التطبيق يبدأ بتحديد حدود عامة للظاهرة - عند أضعف نقاط التقائها بظاهرة أخرى، وبتحديد هدف دراسة الظاهرة، أو المنظومة المدروسة وغرضه، وتحديد مستوى التجريد العلمى الذى سيستخدم فى الدراسة، والإعداد لمواجهة احتمال إظهار «منظومات فرعية» أو ثانوية، داخل المنظومة الرئيسية المدروسة. وقد تتخذ المنظومات الداخلية شكلاً رأسيًا، أو أفقيًا، أو قد تكون مجرد ثمار ناتجة من تشغيل أو حركية بعينها للمنظومة المدروسة (انظر: نظرية المنظومات).

(٣٦٥) منهج المحاكاة Simulation

أحد أهم المناهج الحديثة للبحوث التطبيقية، التى تجرى فى إطار «نظرية الاحتمالات» إما بالنسبة لظاهرة واقعية أو فعلية، أو لظاهرة محتملة، أو من أجل التنبؤ بما سيكون عليه حال ظاهرة بعينها فى حالة قيام ظروف جديدة (محتملة الآن، أو غير محتملة، لكن متوقعة أو يستحسن الاستعداد لها). كما يستخدم منهج المحاكاة لمقارنة «أنموذج» عشوائى، أو منطقى يوضع من وحى التتابع الزمنى لأحوال الظاهرة المدروسة، مقارنته بالحقيقة الفعلية - أو القائمة فعلاً - للظاهرة موضع الدراسة. وقد أطلقت الدراسات السياسية والاستراتيجية والاقتصادية (ثم الاجتماعية - الاقتصادية - الثقافية - أخيرًا) على تطبيقات منهج المحاكاة اسم «سيناريو»، حيث يوضع «الأنموذج» الذى يحاكى الظاهرة المدروسة (مثل الزعيم المطلوب دراسة تفكيره وأسلوبه فى اتخاذ القرار وإدارة الأزمات أو موقف دولى قائم أو محتمل، أو مكونات مجتمع بعينه مطلوب توجيهه فى طريق بذاته، أو ظاهرة اقتصادية أو سياسية - استراتيجية كبرى - كقضايا

البترول، أو النقد والعملات.. إلخ»)، ويبدأ منهج المحاكاة ككل مناهج البحث (أو الدراسة) بجمع البيانات أو المعلومات الممكنة عن الظاهرة، القائمة، أو وضع نماذج للبيانات عن الظاهرة المحتملة واختبار واقعيتها ـ حتى لو كانت بيانات عشوائية. ويبنى النموذج الذى يحاكى الظاهرة وفقا للبيانات المقسمة إلى مجموعات تختص كل منها بجانب، أو بحالة، أو بمرحلة من جوانب الظاهرة أو تحولاتها المحتملة فى المراحل المتوقعة. والحقيقة أن تطور منهج المحاكاة خصوصا فى تطبيقاته فى مجالات دراسة تحولات البيئة، واحتمالات ما يواجهه الطيارون، ورحلات الفضاء والأزمات ـ أو الظواهر ـ الاقتصادية الاستراتيجية... إلخ... الحقيقة أن تطور هذا المنهج استفاد كثيرًا من تطور تطبيقات علوم المعلومات والمعلوماتية Informatics فى استخدامات عديدة للحاسب الآلى من ناحية، كما استفاد من تطبيقات منهج دراسة التحولات الزمنية Stochastic شبه العشوائية، ومن التطور فى تطبيق نظرية الاحتمالات. وفى كل الأحوال فإن هذا المنهج – منهج المحاكاة – يعد أحد أخطر المناهج البحثية المرتبطة بتطور مفهوم المنظومة system فى الدراسات العلمية الحديثة، وهو المفهوم الذى يربط ويكشف الارتباط بين الظاهرة المعينة، والظواهر الأخرى، وبين الأجزاء الداخلية ـ وتحولاتها جميعا ـ للظاهرة المدروسة (انظر:منظوت).

(٣٦٦) منهجية Methodology

لهذا المصطلح أوجه عديدة، لكن معناه الرئيسى هو إفادته من الطريقة التى يستخدمها نظام فكرى أو علمى ما فى جمع مادته المعرفية ـ أو معلوماته ـ واستخدامه لها. لكن مصطلح «المنهج» له أيضًا معناه الفلسفى ـ إلى جانب المعنى التكنيكى السابق – حيث يشير إلى التقييم الفلسفى لأساليب البحث التى يتبعها النظام الفكرى أو العلمى المعين (أى التى يتبعها مذهب فلسفى أو علم بعينه). إن المثاليين والماديين على السواء قد يستخدمون أساليب واحدة فى جمع معلوماتهم عن أية ظاهرة، وهنا يتطابق المعنى التكنيكى للمنهج، لكنهم يختلفون فى «منهج» استخدامهم لهذه المعلومات ـ وهنا تتباين ـ أو يتضح تباين المعانى الفلسفية

لمصطلح «المنهجية». ورغم ذلك فمنذ تطورت نظرية المعرفة أصبحت المنهجية جزءا من هذه النظرية فى الفلسفة الكلاسيكية (القرنين ١٨، ١٩)، ويعد كتاب جون ستيوارت ميل «النسق المنطقى» عام ١٨٩٨، مثالاً نموذجيًا لذلك. وقد شارك الفلاسفة والمناطقة المسلمون فى إرساء هذا المعنى، منذ أكد الإمام الشافعى أن «القياس» هو منهج التوصل إلى حكم صحيح، ثم استخدم ابن سينا مصطلح المنهج فى كتاب «الشفاء» متتبعًا خطوات أرسطو فى الفصل بين ما هو حسى منظور وطبيعى وبين ما يقع وراء الحواس (ما وراء الطبيعة)، وفى الفصل بين نهج التعرف على كل منهما، ثم الجمع بين نهج التيقن - أو الطريق المنطقى للوصول إلى اليقين - بشأنهما معًا. وفى ذلك اتفق معه كل من ابن رشد حتى الغزالى على خلافهما فى كل شىء عدا ذلك. لكن فلسفة القرن التاسع عشر - ومع تطور مناهج البحث العلمى وزيادة تخصص العلوم وظهور فلسفة العلم - أضافت تحديدات لجزئيات وتطورات المنهجية: الاستقراء والاستدلال (مستفيدة بمصطلحات أرسطو المنطقية ولكن مع تغيير معانيها)، ومبدأ القانون فى الطبيعة والسببية والتجريب والتعميم والتصنيف.. إلخ.. وفى القرن العشرين ومع تطور «التداخل بين النظم العلمية» أى بين العلوم المختلفة سواء فى العلوم الطبيعية أو الإنسانيات، ظل المعنى التكنيكى للمنهج قائمًا. لكن معناه الفلسفى اقترب من معنى «النظرية»، حيث يشير إلى بناء فكرى عام، يشمل فى إطاره جزئيات - أو مجالات - معرفية متعددة، أى حيث يكون «المنهج» هو التوجه - أو الإطار - الفكرى للنظام العلمى المعين وهو أيضًا الالتزام بالطرق التكنيكية المؤدية إلى حقيقة موضوعية جزئية أو شاملة.

(٣٦٧) مهرجان «احتفال» Carnival

استحدث المفكر الروسى (السوفيتى) المعاصر ميخائيل باختين البناء النظرى النقدى حول فكرة «المهرجان» أو الاحتفالية الشعبية Carnivalesque فى إطار دراسته المشهورة عن أعمال كل من الكاتب الروائى الروسى العظيم دستويفسكى فى كتابه: مشاكل شاعرية دستويفسكى – عام ١٩٢٩، وعن الكاتب الروائى

الفرنسى الساخر الكبير من القرن السابع عشر فرانسوا رابليه، صاحب مجموعة الروايات الانتقادية والخيالية التهكمية الساخرة «جارجانتوا وبانتا جوريل»، وذلك فى كتاب باختين: رابليه وعالمه (ترجم الكتاب الأول على يد سى إيمرسون ونشرته دار جامعة مينيسوتا عام ١٩٦٣؛ وترجم الكتاب الثانى هـ. إيزووسكى ـ ونشرته دار جامعة إنديانا فى بلومينجتون). واستمد باختين فكرته الرئيسية من بحثه فى الممارسات التلقائية (شبه الاحترافية لكنها ذات طبيعة عشوائية تمامًا) التى كانت الناس تقوم بها فى احتفاليات القرون الوسطى (فى مواسم الزراعة والحصاد وتحولات الفصول وأعياد القديسين والمناسبات الوطنية أو الدينية العديدة)، حيث كانت «التقاليد» غير المكتوبة تسمح بالخروج عن التقاليد العادية المرعية فيستمتعون بعطلة لا يعملون أثناءها، وينطلقون فى حالة من العربدة يأكلون ويشربون ويرقصون بإسراف (وقد لا ينامون عدة أيام).. ويسخرون أساسًا من المتسلطين عليهم: رجال الكنيسة والنبلاء (يشبه هذا فى حدود معينة ما وصفه المؤرخون المصريون المسلمون فى العصور الوسطى كالمقريزى وابن إياس والمسعودى عن انطلاق أهل مصر فى مناسبات معينة كوفاء النيل، وشم النسيم، والأعياد الدينية أحيانا، من خروج بالمراكب فى بولاق و«الخليج»، وبركة الأزبكية بعد ذلك وبركة الفيل وغيرها، وفى متنزهات شبرا وإمبابة وبولاق؛ وما يصفه المؤرخون من أنواع المرح والقصف وحتى الخروج على الآداب والتقاليد المرعية آنذاك.. إلخ مما هو معروف فى المهرجانات الاحتفالية فى جميع الثقافات تقريبًا).. وقال باختين إن الروح «الاحتفالية» تقلب العالم رأسًا على عقب ويمكن اعتبارها: «تمردًا تمثيليًا على الأوضاع القائمة من جانب العناصر الدنيا الذين ينغمسون فى لحظة التمرد فى ملذات الجسد من طعام وشراب وغيرها. وهى تجاوزات «مؤقتة» تنفس عن الكبت المستقر العادى؛ وتتحدى زخارف أو «مكياج» «المجتمع المهذب» وأقنعته التى يخفى بها وحشيته وعدم منطقيته». ويقول باختين إن رابليه استعار هذا المزاج أو الأسلوب ليكون إطارا شكليا للتهكم الأدبى؛ وحدد باختين عدة ملامح – وأدوات – لما دعاه بـ : «نزع التيجان» عن رءوس النبلاء والنبالة والكهنوت لتحقيق هدف ذلك الأسلوب، وهذه الأدوات هى: «السلوك الغريب الخارج عن المألوف، والتنكيت؛ والمضاهاة

السخرة أو البارودى، وإبدال الدنيوى بالمقدس، والهبوط بالمحترم إلى مستوى الحقير.... إلخ (يذكرنا كل هذا بما ذكره لنا الدارسون عن كتاب.. «هز القحوف» من القرن الثامن عشر فى مصر، وعن تراث القره قوز وخيال الظل من فنون التمثيل أو التشخيص الفكاهية الانتقادية وعن تراث الأدباتية الذين اشتهر منهم عبدالله النديم حتى إنه أسس مجلة انتقادية فكاهية سماها «التنكيت والتبكيت»، فضلاً عن تراث لا نهاية له من النكت أو الفكاهات الشعبية لا يكف عن التوالد والتجدد، يجمع الدارسون على أنها كانت تمثل الأداة الرئيسية للتعبير الانتقادى وللتنفيس عن الكبت الاجتماعى فى وقت واحد).

ومع انتشار أفكار باختين النظرية فى تحليل أعمال كتاب اشتهروا بنزعات تهكمية (مثل ثرفانتس فى أسبانيا وديكنز فى بريطانيا وشتاينبيك فى الولايات المتحدة حتى ماركيز فى كولومبيا وأمريكا اللاتينية. فإن «الآداب الشعبية» التقليدية التى استهدفها باختين فى الأصل تضاءل وجودها كما تضاءل استلهامها إلى حد كبير فى الأعمال الأدبية، لذلك ركز النقاد توظيفهم لهذه الأفكار على أعمال سينمائية ومسلسلات تليفزيونية بعينها، أصبحت تمثل «الثقافة الشعبية» فى عصرنا (مثل مسلسل «بوابة النجوم»؛ «ستارجيت» الشهير والقائم على فكرة وجود جنس استعمارى شاذ التكوين ورهيب القوة يسود جميع كواكب المجرة، وهو من سلالة أولى آلهة مصر الفرعونية ـ رع وسخمت وست.. إلخ، الذين طردهم المصريون القدماء وانتصروا عليهم فراحوا يستعمرون الكواكب الأخرى ويستعدون لاستعمار الأرض من جديد...إلخ ومثال أفلام القراصنة والكراتيه ورعاة البقر وعصابات المافيا، وفرسان القرون الوسطى، والخيال العلمى عن الوحوش العائدة من الحفريات أو القادمة من الفضاء.. أو عن العائلات فاحشة الثراء ومخازيها أو عن مؤامرات القصور... إلخ).

غير أن نقاد هذا الاتجاه الذى يستخدم أفكار باختين لتفسير (أو حتى لتبرير) مثل هذه الأعمال، يقولون إن هذا الاستخدام لأفكار باختين يبعدها تمامًا عن مضمونها ودلالتها، بحيث تصبح: «دالا بدون دلالة».. وأصبحت «الحالة الاحتفالية» ضحية للتشويه النقدى التطبيقى بدلاً من أن تكون رائدة له، ومع

ذلك فإن الأفكار ذاتها لاتزال أداة قادرة على سبر أغوار مناطق بعينها من الآداب والفنون المعاصرة وإبداعاتها رغم ندرتها، وكشف هدفها وسبب قوة تأثيرها، مثل أفلام فيللينى أو كيروساوا أو داود عبد السيد أو وائل إحسان ومثل روايات نجيب محفوظ الشبيهة بالسير الشعبية أو أشعار صلاح جاهين، أو الكشف عن مكان هذه الأعمال وبعدها عن حقيقة روح الاحتفالية الشعبية التى تتميز بقربها من «روح التاريخ» (انظر: مسرح احتفالى)

(٣٦٨) مواجهة Confrontation

رغم أن الكلمة على مستوى الدلالة المعجمية ـ أو المعنى المباشر، تعنى تقابل شيئين وجهًا لوجه ـ مقابلة تنافسية أو صراعية ومباشرة، فإن علماء الاستراتيجية «السياسية» منحوها أبعادًا نبعت من تحليل المواقف السياسية المركبة فى حالة تصادم مصالح ورغبات وإرادات دولتين أو مجموعتين من الدول. والحقيقة أن أول من استخدم هذه الكلمة استخدامًا اصطلاحيًا كان الرئيس الأندونيسى السابق سوكارنو، أوائل ستينات القرن الماضى فى أثناء الصراع المتصاعد أيامها بين أندونيسيا وماليزيا. وقام علماء الاستراتيجية المعاصرون بتحليل الدلالة الاصطلاحية التى كان سوكارنو ـ كسياسى واستراتيجى مخضرم ـ يقصدها. والمصطلح فى هذه الحالة يعنى: الصراع الدولى الذى يمكن فيه، أو فى بعض مراحله الأولية تجنب الالتحام العسكرى أو الصراع المسلح المباشر، حيث تستخدم وسائل التخريب والدعاية والغارات الجزئية فى شكل هجمات العصابات، بالإضافة إلى إثارة واستخدام المخاوف من تأثير الصراعات الدولية الأكبر وتأثير مصالح الحلفاء الأقوياء للدولة الخصم على مصالحها هى نفسها، حتى يتم إقناعهم (أى إقناع هؤلاء الحلفاء للخصم) بالتدخل لديه وإقناعه باللجوء للحلول الدبلوماسية. وبشكل عام، فإن «المواجهة» تعنى حالة الصراع الدولى فيما قبل مرحلة إعلان الحرب أو انفجار الأعمال العسكرية الشاملة. ومع ذلك فقد اتسع نطاق استخدام هذا المصطلح فى الأدبيات السياسية والاجتماعية والإعلامية، وأصبحت تعنى، إما الصراع المكشوف بشكل عام بين

أى طرفين أو قوتين ـ على نطاق دولى أو داخل مجتمع دولة واحدة، وإما الطرح الصريح لإشكالية بعينها مما يقتضى «مواجهة» المسئولين عن الإشكالية ـ سواء كانوا أفرادا أم مؤسسات ـ أيضًا على صعيد دولى أو داخلى.

(٣٦٩) نزع الإنسانية Dehumanization

رغم أن مؤرخى الفلسفة الاجتماعية الحديثة ينسبون إلى كارل ماركس، أنه أول من استخدم هذا المصطلح (فى الألمانية Entmenschung) فى التدليل على معنى إنكار، أو إلغاء حرية الأنشطة ذات الطبيعة الإنسانية الخاصة، كالتفكير والحب والعمل والإبداع، وإرجاع هذا الإلغاء أو الإنكار إلى القيود الاجتماعية والأيديولوجية والأخلاقية، التى تحول النشاط الإنسانى إلى مجرد «رد فعل» محكوم بأسبابه الخارجية عن إرادة الإنسان، وعن حرية اختياره العقلى... رغم ذلك فإنه يمكننا إرجاع هذا المعنى نفسه إلى إشارات مفكرين سابقين على ماركس بكثير.

لقد تحدث شيشيرون الرومانى عن معنى «الحب القهرى» فى تحليله لعلاقة العبيد فى روما بسادتهم، وتحدث البيرونى عن ظاهرة «عبودية الإنسان لما يصنعه» فى حديثه عن الوثنية الهندية وإرجاعه الوثنية إلى «سلب الناس عقولهم وتحريم التفكير واختيار الحق عليهم».. وتحدث ابن خلدون – عن سيادة الأشياء من عقار أو مال أو أوهام مغلوطة، على عقول أهل البداوة أو الحضر؛ حين «تعم السخرة فيضيع ويغيب اليقين».. وكان توماس الأكوينى هو من مهد لفكرة فيكو عن «الأفكار المقيدة والأخلاق المغلولة»، التى لا تكون إبداعًا، بل ترديدًا لما يمليه «كيان غير إنسانى»، ولا تكون اختيارًا، وإنما تسليم بما اختاره الكيان نفسه.

ويوضح بيتر لوينر فى كتاب مهم عن تاريخ الاغتراب.. أن «نزع الإنسانية» يعنى إنكار أو إلغاء حرية النشاط الإنسانى فى التفكير أو الحب أو العمل أو الإبداع، غالبًا ما يكون: «اغترابًا يختاره الإنسان»، ويفرضه على نفسه، بإخضاعه نفسه لكيانات «أضخم من الإنسان نفسه»، لكنها من إنتاج أو من صنع المجتمع الإنسانى.

ورغم أن ماركس استخدم المصطلح الجديد (مقابل «السخرة» الذى استخدمه ابن خلدون أو العبودية الذى استخدمه البيرونى) باعتبار أن نزع الإنسانية جزء أساسى من ظاهرة الاغتراب العام لعمل الإنسان، فى إطار نظام اجتماعى بعينه، حيث يضطر الإنسان للعمل لمجرد أن يكسب عيشه، بدلاً من أن يعمل لكى يحقق ذاته أو لكى يظهر ويطور شخصيته وحساسيته، رغم ذلك... فإن علم الاجتماع الحديث يربط بين «نزع الإنسانية»، وبين أنواع النشاطات الشبيهة بالعمل فى «خطوط الإنتاج»، حيث يكرر الإنسان التصرفات نفسها، دون تفكير كالاستجابة أو الأفعال المنعكسة الشرطية، وبشكل ميكانيكى؛ حيث تهبط مظاهر الوجود الإنسانى، إلى مستوى وجود الآلات أو أجزائها.

(٣٧٠) النزعة الإصلاحية Reformism

هى الاتجاه السياسى إلى تحقيق الإصلاح الاجتماعى والاقتصادى على مراحل تدريجية ومن خلال مؤسسات قانونية مستقرة يجمع المجتمع على أشكال وأساليب قيامها بالتشريع وبتوجيه المجتمع نفسه. وهى تقابل - فى التاريخ الاجتماعى - السياسى، النزعة الثورية التى تميل إلى تحقيق أهداف الإصلاح بأسلوب التغيير الثورية والعنف. وقد طبق مفهوم هذا المصطلح أساسًا على الحركة الاشتراكية الأوروبية منذ أواخر القرن التاسع عشر، حين انسلخت مجموعة من قادة الدولية الاشتراكية الأولى - التى كان ماركس أحد مؤسسيها - رافضين الدعوة إلى الثورة الطبقية ومفاهيمها، مفضلين أسلوب العمل على التحويل التدريجى لمؤسسات وتشريعات المجتمع والعلاقات بين فئاته أو طوائفه بالوسائل الديموقراطية. وفى تاريخ المذاهب الاشتراكية الأوروبية عرفت حركات الإصلاح الفرنسية والاقتصاديين الروس والمراجعين الألمان الذين تصارعوا مع الحركة التى اتبعت أفكار ماركس حرفيا أو دفعتها لخدمة فكرة الثورة ـ وعندما أسس لينين الدولية الشيوعية بعد الثورة البلشفية الروسية، اكتمل انقسام الحركة العمالية الأوروبية بين الثوريين والتطوريين ـ أو الإصلاحيين، وهو انقسام كان محوره النظرى هو الخلاف بين المؤمنين بالوسائل الديموقراطية ـ وبين

الماركسيين اللينينيين. والتطوريون هم من أسسوا فيما بعد الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية فى القارة الأوروبية، أما فى بريطانيا ـ فإن حزب العمال نشأ وتطور من خلال الجمعية الفابيانية Fabian ـ نسبة إلى اسم قائد رومانى كان يفضل استراتيجية تحقيق أهدافه على مراحل وليس بالمواجهات الحاسمة. ولكن الحركة الإصلاحية التطورية نفسها انقسمت بعد ذلك إلى نزعتين: اشتراكية يسارية، واشتراكية ديموقراطية معتدلة، وتتركز خلافاتهما فكريًا حول مدى دور الدولة فى الاقتصاد القومى ـ توجيها وإدارة وملكية، وحول علاقاتها بمؤسسة التعليم والإعلام، والموقف من حقوق المرأة والطفل... إلخ.

(٣٧١) نزعة الازدهار والنضج Acmeism

وقد ترجمها أحد النقاد إلى «الذروة»، وهى إحدى نزعات، أو تيارات الحداثة فى الشعر الروسى فى أوائل القرن العشرين، التى تطورت عن التيار الرمزى، وكرد فعل مضاد لما فى الرمزية من نزوع إلى الغيبية، والإسراف فى «المراوغة» اللفظية التى تؤدى إلى ابتعاد المعنى أو الدلالة عن اللفظ. وأخذت الحركة اسمها من كلمة Acme اليونانية القديمة، التى تعنى ـ حرفيًا ـ أقصى أو ذروة؛ بمعنى أقصى ارتفاع الشىء أو قمة الازدهار أو ذروة عملية النضج. وقد أراد شعراء هذه الحركة أن يستعيدوا إلى لغة الشعر، الدقة والقدرة على استحضار الدلالة المباشرة، قائلين: إن الإعجاب بالوردة يجب أن يكون بدافع من الإحساس المباشر بجمال الوردة، وليس لأنها رمز للنقاء مثلاً، أو حتى باعتبارها رمزًا للجمال نفسه. وقد تضمنت أشعارهم استخدام الصياغات الشعرية العتيقة فى الشعر اليونانى والبيزنطى والشعبى القديم؛ إضافة إلى المفردات والصياغات العامية العادية.

تكونت أول مجموعة من شعراء الازدهار والنضج عام ١٩١٢، فى سان بطرسبرج، باسم «نقابة الشعراء» وعلى رأسها جوميليف ـ أكبر من كتبوا فى نظرية الشعر من زاوية نظر الحركة ـ وآنا أخماتوفا وماندلشتام، وأصدروا مجلة باسم «أبو للون» فيما بين ١٩٠٩ و ١٩١٧، لكن السلطة السوفيتية بدأت تطارد

شعراء الحركة منذ ١٩٢٥، ودمغتهم صحفها بأنهم «انحلاليون»، و«فرديون» ،يدعون لانحلال الثقافة، ويمجدون الفردية فى مقابل جماعية «الروح الثورية». وأعدم جوميليف عام ١٩٢٠ بتهمة الاشتراك فى مؤامرة معادية للثورة، وأرسل ماندلشتام إلى أحد معسكرات الاعتقال والعمل فى سيبريا؛ حيث مات عام ١٩٣٦(أيام محاكمات المثقفين، التى قادها وزير داخلية ستالين الأول ييجوف Yezhov ، التى استمرت من سبتمبر ١٩٣٦ إلى ديسمبر ١٩٣٩، وقتل أثناءها نحو سبعة ملايين من المثقفين وأعضاء الحزب الأوائل). أما آنا أخماتوفا.. فقد لزمت الصمت، لكنها ظهرت بأشعار وطنية خلال فترة الحرب العالمية الثانية، ثم تعرضت لنقد عنيف ألزمها الصمت منذ عام ١٩٤٦، أيام سيطرة جدانوف الذى سعى إلى وضع كل المثقفين السوفيت تحت سيطرة الحزب الشيوعى، وكان مسئولا عن الشئون الأيديولوجية فى اللجنة المركزية، لكنها عادت للنشر فى مرحلة «الهدوء» الأولى ونشرت عدة مجموعات من الشعر.

(٣٧٢) نزعة التحلل والفساد Degenerationism

هى النزعة القائلة إن كل عصر هو خطوة نحو التحلل والفساد هبوطًا من عصر ذهبى قديم. وهى نزعة عرفت منذ القدم فى الأساطير كما فى بعض التصورات الفلسفية عن التاريخ، وترتبط بها التصورات التى تتحدث عن حتمية انقلاب فى أمور العالم فى نهاية كل قرن فقال بذلك فلاسفة كبار فى القرن التاسع عشر مثل شوبنهور ونيتشة، أو عن حتمية حدوث كارثة شاملة مروعة فى نهاية كل ألف عام «النزعة الألفية» Mellinism (انظر النزعة الألفية) بدءًا بميلاد المسيح أو بخروج اليهود من مصر.. إلخ. لكن نزعة القول باتجاه تاريخ مجالات بعينها (مثل الحضارة أو الثقافة أو أحد فروعها كالسلوك أو الأخلاق أو الأدب.. إلخ) إلى التحلل والفساد كانت أكثر شيوعًا، فقد آمن كثيرون من مفكرى اليونان القديمة بفكرة تحلل الحضارة التى نبعت فى عصر ذهبى لم يحددوه، ونسب أفلاطون إلى كهنة مصر القديمة كلامًا عن حضارة عمرها تسعة آلاف سنة قبلهم بادت فى كارثة كونية (قيل إنها حضارة الأطلانطيك الغارقة)، كانت

قد بلغت الذروة ويبقى منها القليل الذى يتلاشى. وتحدث مفكرون عرب قدامى فى العصر العباسى بالمنظور نفسه قائلين إن اللغة والأخلاق والأدب تتحلل بابتعادها عن نماذج عليا قد تنتسب إلى عصر ذهبى أولا تنتسب إلى مثل هذا العصر، وطبقوا ذلك على الشعر مثلاً أو على لغة البدو فزعموا أن المثل الأعلى للشعر هو شعر الجاهلية، وأن لغة البدو هى معيار الفصاحة وسلامة اللسان الذى لم تداخله عجمة. وفى تصوير المؤرخين العرب والمسلمين، لأحوال بلاد مثل مصر أو العراق أو الشام، فى العصور السحيقة، ما يوحى بأنهم اعتقدوا أن هذه البلاد عاشت عصورًا ذهبية قبل عصرهم. ومع ذلك فقد نظر تلامذة هؤلاء إلى العصر العباسى نفسه باعتباره عصرًا ذهبيًا للفكر واللغة والشعر. وفى القرن التاسع عشر تجددت هذه النزعة فى أوروبا بتأثير فكر عصر النهضة الذى نظر إلى العصر اليونانى باعتباره العصر الذهبى، وتأثر الفكر الرومانتيكى بهذه النزعة التى جعلته يعتبر الماضى «ذهبيًا» ينبغى الحنين إليه. لكن الفكر التطورى جاء بالمنظور المعاكس الذى قال إن التاريخ يسير فى طريق تقدم مطلق رغم انتكاساته المحتملة المؤقتة. ورغم أن بعض النظريات العلمية قالت إن الكون يسير إلى انحلال وفساد من نوع ما مثل الديناميكا الحرارية التى تقول إن الكون يزداد برودة وسينتهى بالتجمد الذاتى، فإن فكرة «التقدم» هى التى تسود بتعديلات منهجية محددة.

(٢٧٢) النزعة الألفية Millenarism

هى النزعة التى تقول إنه «فى نهاية كل ألف من السنين، لابد أن يشهد التاريخ الإنسانى حدثًا مهمًا، يحول مجراه، وأن انتهاء التاريخ كله سيكون فى نهاية ألف معينة».

والحقيقة أن الأساطير عن نهاية التاريخ فى نهاية الألف الأولى (نهايات القرن الميلادى العاشر) كانت منتشرة فى أوروبا كلها انتشارًا مروعًا، أدى إلى خراب مدن بأكملها ومناطق شاسعة؛ لأن الناس هجروا أعمالهم وتفرغوا إما للعبادة فقط، أو للاستمتاع بملاذ الحياة فى فوضى مروعة؛ خصوصًا أن أحد

«المذنبات» ظهر فى السماء آنذاك، وراجت أسطورة تقول إن المذنب علامة على خراب الأرض أو قيام القيامة.

والحقيقة أن النزعة الألفية بدأت مع تطور العقائد اليهودية فى القرن السادس قبل الميلاد، مع وقوع اليهود أسرى للملوك البابليين، وإرسالهم عبيدا إلى هناك، وتصادف أن هذا وقع فى نهاية الألف الأولى من التقويم اليهودى، وقالوا إن المسيح سيظهر فى نهاية الألف الثانية - لكنه ظهر بعد ستمائة عام فقط - وكان هذا من أسباب رفض اليهود الاعتراف بأنه هو المسيح المخلص المقصود.

ثم تغلغلت الفكرة اليهودية عن «الألفية» فى العقائد الشعبية، المسيحية والإسلامية - على السواء - رغم أن لكل من الدينين تقويمه الخاص، وأحدهما تقويم شمسى والآخر تقويمه قمرى. ومن أشهر من تحدثوا عن «نهاية التاريخ فى الألف الثانية» العراف الطبيب الفرنسى - اليهودى الأصل، نوسترا داموس، وإن كان قد أشار إلى أن القيامة لن تقوم مع نهاية تاريخ الحضارة الحالية، وأشار إلى أن حضارة أخرى ستبدأ فى القرن الأول من الألف الثالثة، التى ينتهى بها التاريخ وتقوم القيامة. وهناك كتاب مسلمون شعبيون كثيرون رددوا مثل هذا الكلام ـ مثل ابن الوردى، وابن سيرين مفسر الأحلام الشهير ـ وارتبط كلامهما ـ عمومًا ـ بما جاء فى «علم الحرف والأرقام» اليهودى الأصل، الذى نظمته «الكابالا» اليهودية القديمة، التى جمعت بين أساطير يهود عصر الوثنية، وبدايات «تقنين السحر»، ووضع التقاويم الفلكية، فى بابل، وبين معتقدات يهود التوحيد وعصر الأنبياء، بحيث يؤكد التراث الخرافى ـ وعلم الحرف والأرقام من مكوناته ـ ما نسبته التوراة البابلية والتلمود المكتوب فى بابل، إلى بعض الأنبياء. وردد ابن سينا ـ نفسه ـ بعض هذه الأفكار، التى يعتقد أنها كانت ذات أصل فارسى أو هندى. لكن المؤرخ وعالم الاجتماع العظيم، عبدالرحمن بن خلدون، هو من أثبت خرافة هذه الفكرة، رغم إيمانه بأن تاريخ الحضارات يمر بدورات متكررة، لكن لا علاقة لها باكتمال عدد معين من السنين.

(٣٧٤) نزعة بيئية Environmentalism

إحدى أهم النزعات الفكرية/ السياسية والاجتماعية المعاصرة ـ فى الغرب بشكل خاص - التى تكتسب أهمية متزايدة فى مجال وضع خطط التنمية الصناعية والحضرية والزراعية وتنفيذها على مستوى العالم كله؛ وهى النزعة التى تقوم على أساس اعتبار الإنسانية (أو البشر) جزءا عضويا من الطبيعة، والنظر إلى الطبيعة باعتبارها مصدر قوة للبشر، وذلك رغم أن العلاقة بينهما (البشر والطبيعة) علاقة متوترة بسبب التزايد التاريخى لاستهلاك البشر للطبيعة، الأمر الذى يخل بتوازن الطبيعة، مما ينعكس سلبا على مصير البشر أنفسهم ومستقبلهم؛ وعلى هذا الأساس تدعو النزعة البيئية إلى ضرورة استعادة علاقة التعايش الحيوى المتوازنة بين البشر والطبيعة، وأن استعادة هذه العلاقة تتضمن بالضرورة تعديلات جوهرية فى السلوك الإنسانى وفى خصائص المؤسسات الاجتماعية. ومن جهة أخرى يتضمن المفهوم الأساسى للنزعة البيئية القول بتفاعل حتمى بين أسلوب حياة المجتمعات البشرية وبين الطبيعة (البيئة).

ورغم أن المصطلح نشأ أصلاً فى إطار علم النفس الاجتماعى والسلوك التقليدى ـ الذى يقول إن «البيئة» هى المؤثر الرئيسى الفعال فى تكوين شخصية الإنسان، وفى إمداده بمعاييره الخلقية والسلوكية وكان معنى مصطلح البيئة فى هذا السياق يشير إلى المجتمع والثقافة السائدة إلى آخر العوامل الاجتماعية (الثقافية/ التربوية).

غير أن كتابات عدد من المفكرين الأمريكيين ثم الأوروبيين منذ سبعينيات القرن العشرين أخذت تلفت الأنظار إلى أخطار عديدة بدأت تحدق بالبشرية بسبب «تدمير البيئة الطبيعية» والإخلال بـ «التوازن الحيوى ـ أو البيولوجى ـ للطبيعة» نتيجة انتشار التنمية الصناعية، وما يتبعها من تزايد انفجارى فى أعداد سكان الكوكب الذين يستخدمون عادة تكنولوجيات صناعية غير متطورة أو تفتقد الكفاءة وغير «نظيفة»، وازدياد الاستهلاك غير المحسوب فى الدول النامية والمتطورة على السواء: اكتشفوا مثلا ـ على المستوى الكوكبى ـ أن موارد البحار من الأسماك تتناقص نتيجة الصيد الجائر بعد دخول دول كثيفة السكان

كالهند والصين والمكسيك والبرازيل مجال الصيد فى أعالى البحار؛ وأن الغابات المطيرة تنقرض بمعدلات مخيفة نتيجة إزالتها لزراعة الأرض لإنتاج الطعام فتنهار التربة أو يحل الجفاف ويتناقص الإنتاج الزراعى؛ وأن غازات صناعية بعينها وعوادم إحراق الفحم - الذى تعتمد عليه الصين بشكل أساسى لتوليد الطاقة - تؤدى إلى تدمير طبقة الأوزون التى تحمى الكوكب من الأشعة الضارة، أو تؤدى إلى زيادة درجة حرارة الكوكب فيزداد الجفاف ويضطرب المناخ.. وعلى المستوى الإقليمى اكتشفوا أن زيادة وانتشار الإسكان الحضرى فى شمال إفريقيا يهدد غابات البحر المتوسط وحيواناتها بالانقراض وأن الزراعة فى سيبيريا - وشبكات الرى - تؤدى إلى ذوبان المحيط المتجمد الشمالى»...إلخ.

وأدت هذه الاكتشافات المتضاربة أحيانًا والمتكاملة أحيانًا أخرى إلى اختلافات متباينة سياسية بين الدول «المتهمة» التى قدمت كل منها حججها (تقول الدول الصناعية المتطورة - مثلا - إن الدول النامية وحديثة التصنيع مسئولة عن تدهور ثروات البحار وتلويث البحار نفسها وإبادة مساحات شاسعة من الغابات، بينما تقول الدول النامية وحديثة التصنيع إن سيارات ومصانع الدول الصناعية وتفجيراتها ومفاعلاتها النووية هى المسئولة عن تلوث الغلاف الجوى وتحلل طبقة الأوزون، وإن استهلاك الورق فى تلك الدول هو المسئول عن استئصال الغابات، وإن صناعات البتروكيماويات المتطورة هى المسئولة عن إبادة الحياة فى أنهار بأكملها واستهلاك المياه العذبة بشكل يهدد الحياة على الأرض... إلخ)، وقد تبودلت هذه الاتهامات - ولاتزال - عبر أكثر من ١٧٢ مؤتمرًا عالميًا وإقليميًا ناقشت مشاكل البيئة خلال السنوات الخمس عشرة الأخيرة، انتهت بمؤتمر: «قمة الأرض» فى ريو دى جانيرو عام ١٩٩٢.

غير أن الفكر الذى أنتجته «النزعة البيئية» يدور حول مجموعة من المتناقضات أولاً، ومجموعة من القضايا ثانيا: أما المتناقضات فهى: إن كل تقدم فى المعرفة أو فى مهارات التطبيق يؤدى إلى نقص فى الموارد التى تتحول من موارد قابلة أكثر للاستخدام إلى موارد ذات قابلية أقل للاستخدام، الأمر الذى يؤدى إلى زيادة هائلة فى «النفايات» تهدد الموارد وتلوث البيئة؛ وإن التكنولوجيا

تحتاج إلى موارد من الطاقة والموارد الأخرى، وكلما زادت التكنولوجيا زادت كميات ونوعيات الموارد المطلوبة، بما يعنى زيادة وتطوير الإنتاج مع مزيد من إهدار الموارد، وكلما تطورت التكنولوجيا فرضت تطورًا أكثر يفرض استهلاكًا وإهدارًا أكثر لموارد تتناقص باستمرار ولا يمكن تعويضها (فالإنسان يعيش زمانًا تاريخيًا بينما تعيش الطبيعة زمانًا جيولوجيًا، كونت الطبيعة الغابات المطيرة فى نحو ثلاثين إلى ستين مليون سنة، وأباد الإنسان نصفها فى أقل من قرنين فى العصر الصناعى)، أما القضايا فهى: أن العلوم الطبيعية الحديثة أحاطت - غالبا - بقوانين الظواهر الحيوية/ الأرضية/ الكيميائية/ (البيو - جيو - كيميائية) غير أن هذه العلوم لا تستطيع أن تمنع النتائج المترتبة على العمليات التكنيكية والاجتماعية واسعة النطاق التى تحدثها المجتمعات الصناعية والسائرة فى طريق التصنيع؛ وإن التقاطع - أو التعارض - بين أفق الزمان التاريخى للتنمية البشرية، وأفق الزمان الجيولوجى للنمو فى الطبيعة يؤدى إلى تباين تصادمى بين الأسباب والنتائج فى عمليات التنمية واسعة النطاق، الأمر الذى يزيد من نسبة عدم التيقن من النتائج، وبعض تلك الأعمال التنموية واسعة النطاق تؤدى إلى تغيرات فى البيئة لا يمكن تعديلها أو إعادتها إلى أصلها إلا بتكلفة هائلة (كما فعل الروس فى بحر آرال العذب الذى أوشك أن يصبح مالحًا؛ أو الهنود فى نهر الجانج الذى أغرق واديه)؛ وإن الأعمال التنموية و اسعة النطاق قد لا تفيد من أنجزوها بقدر ما تفيد آخرين، كما أنها قد تكون تهديدًا لأسس الوجود المادى لغيرهم، وقد تكون نافعة للجميع، كما أن التغيرات البيئية التى تمثل كارثة لمناطق فى العالم مثل التصحر فى إفريقيا بسبب الجفاف الناتج من ارتفاع درجة حرارة الجو قد تكون مفيدة لمناطق أخرى مثل سيبيريا التى ازدهرت زراعتها للسبب نفسه.

ورغم أن هذه .. المتناقضات والقضايا هى التى تأسس عليها فكر أحزاب «الخضر» فى أوروبا - بينما لم يتأسس أى حزب سياسى على هذه الأسس فى الولايات المتحدة - حيث اكتملت صياغة هذا الفكر فى الثمانينيات (وأن أبرز مفكريه: ريتشارد إيكر سلى وجون جيبسون وروبرت جورين بين آخرين)... رغم ذلك فإن تأثير هذه الأحزاب - وأفكارها - تركز فى الخطط العملية للتنمية فى البلدان حديثة التصنيع – لعل مصر من أبرزها خاصة فى السنوات الأخيرة ؛ أما

فى الدول الصناعية فقد انحصر التأثير فى العمل على «إحياء» بعض المناطق التى خرب التصنيع - منذ القرن التاسع عشر - بيئتها مثل نهر الراين فى ألمانيا وأجزاء من غابات شمال فرنسا ومنطقة البحيرات فى إنجلترا؛ ورغم ما كان يزعمه الشيوعيون من انتباههم إلى قضايا البيئة لدى تخطيطهم المدن (مثل حزام الغابات حول موسكو أو بطرسبرج)، فقد كشف انهيار النظم الشيوعية فى أوروبا عن تدهور مروع للتوازن البيئى فى مناطق شاسعة (فى أوكرانيا مثلا أو رومانيا أو كازاخستان)، وعن تلوث مخيف فى المناطق التى غرست فيها الصناعات الثقيلة مثل شرق الأورال أو شرق وشمال بولندا.

(٣٧٥) النزعة التاريخية Historicity

يصف هذا المصطلح نظرية تحليل بنية المجتمع والثقافة على أساس قوانين ثابتة لحركتهما الداخلية وتطورهما. ولابد من التمييز بين هذه النظرية وبين نظريتين تتشابهان تشابهًا سطحيًا مع النزعة التاريخية. الأولى هى النظرية النشوئية (أو التطوريةEvolutionism) والأخرى هى نظرية التقدم (أو النزعة التقدمية Progressivism) فالنشوئية نظرية ارتبطت بتفسير حركة الطبيعة بأكثر مما ارتبطت بتفسير حركة المجتمع أو الثقافة، لكنها عندما تسعى إلى تفسير حركة المجتمع والثقافة، تقول إنها خاضعة لقوانين مستقلة عنهما أشبه بقوانين الطبيعة المطلقة والكامنة فى طبائع مكوناتها بصرف النظر عن الظروف الخاصة لتلك المكونات. أى إنها تصبح نزعة ميكانيكية فى تفسير حركة التاريخ، أما النزعة التقدمية فتقول إن قدرة العقل الإنسانى تتزايد فى كل مشاكل البشر والسيطرة على طبيعتهم، وتوجيه علاقاتهم. أما النزعة التاريخية فتركز على كل من الواقع الإنسانى (الاجتماعى - الثقافى - السياسى - الاقتصادى - النفسى)، وعلى الجهد الإنسانى العملى (التنظيم - الإدارة - التكنيك.. إلخ) المبذول بهدف التحكم فى الطبيعة أو فى المجتمع بتوجيههما لمصلحة البشر أو لمصلحة فئة معينة منهم فى كل مرحلة. وبذلك تتخلص النزعة التاريخية مما فى النزعة النشوئية من اعتبار الإنسان بوصفه حيوانًا اكتسب عقلاً وبوصفه مجرد ظاهرة

طبيعية، ونراه بدلاً من ذلك كائنًا قادرًا بحكم تكوينه على الإبداع. ولذلك فإن التاريخية تحسب حساب المعرفة والعلم والفن فى تعريفها للجهد الإنسانى الساعى إلى تطوير المجتمع. وتستبعد التاريخية أيضًا، ما فى النزعة التقدمية من يقين صبيانى مطلق بأن المستقبل دائمًا أفضل من الماضى من كل الوجوه، هذا اليقين القائم على أن العقل الرشيد يتحكم وحده فى حركة التاريخ، إذ ترى النزعة التاريخية الدور الذى تلعبه المصالح والغرائز ـ للمجموعات أو للأفراد ـ فى التحكم بحركة التاريخ إلى جانب العقل الرشيد. إننا نلاحظ بذورًا للتاريخية متضمنة فى فكر أفلاطون وأرسطو ـ جنبًا إلى جنب النزعتين النشوئية والتقدمية ـ وتمايزت النزعات الثلاث نسبيًا عند المؤرخين العرب الأوائل كالطبرى وابن الأثير اللذين مالا بشكل عام إلى النظر للتاريخ باعتباره يسير فى خط مستقيم تتخلله قفزات فجائية ثم يعود إلى استقامته، وتدفعه عوامل تتراوح بين المشيئة الإلهية وبين نزعات البشر. لكن النزعة التاريخية لم تتبلور كنزعة مستقلة نسبيًا إلا عند ابن خلدون الذى وضع فى اعتباره مختلف العوامل ـ من جغرافية وإنسانية، اجتماعية وفردية، وقدرية ـ تمثل مشيئة الله ـ ووضعية فى تفسير نشوء الدول ونضجها وشيخوختها وزوالها. وعاد الغموض يلف الفروق بين النزعة التاريخية وبين النشوئية والتقدمية عند فيكو الإيطالى (القرنين ١٧ ـ١٨)، لكن فلسفة التاريخ فى كل من إنجلترا وألمانيا خصوصًا فى القرن التاسع عشر قدمت الأسس المنهجية لحسم الفروق بين النزعات الثلاث.

(٣٧٦) النزعة التحريرية Libertarianism

وقد اختار الأستاذ عباس العقاد أن يترجمها إلى «الحريانية» ولم تنتشر هذه الصياغة - رغم دقتها - ربما لثقل التصريف العربى أو لغرابته. وتكتسب هذه النزعة الآن أهمية متزايدة فى علوم الاجتماع والنفس والأخلاق، بقدر ما تكتسب من أهمية فى النقد الأدبى «والدرامى» وفى بناء تصورات أساسية لدى حركات إبداعية كبرى فى العالم، خصوصًا فى أمريكا اللاتينية، وفى اليابان، والهند. وتشيع بالتدريج فى الفكر، وفى الإبداع الأدبى العربى رغم ضعفها الفلسفى

نسبيًا. إنها النزعة التى تأسست فى القرن الثامن عشر على أيدى عدد من مفكرى حركة التنوير الفرنسية، أثناء مواجهتهم للنزعة المؤمنة بالحتمية السببية، التى كانت تقول: إن سلوك الإنسان محكوم ومقرر سلفا، وإن اختياراته مفروضة حتمًا من قوى خارجة عن إرادته (أشبه بما قاله أصحاب مذاهب القدرية والجبرية المسلمون ـ انظر: حتمية) ورأى مفكرو التنوير أن بعض التيارات الإنسانية لا تخضع لأى سبب خارج عن إرادة الإنسان الحرة رغم الالتزام الأخلاقى للإنسان أو رغم قوة العامل الأخلاقى فى تشكيل هذه الاختيارات. وكان فلاسفة التنوير يواجهون من ناحية فكر الكنيسة فى القرون الوسطى الذى كان فكرًا قدريًا إلى درجة كبيرة؛ وواجهوا من ناحية أخرى مبدأ سيادة الدولة ـ ممثلة فى الملك أو النبلاء سيادة مطلقة دون حدود إلا ما تحدده إرادة الملك... إلخ، ورغم انتصار فكرهم المؤقت فى أواخر القرن الـ ١٨، فإن عودة النزعات الحتمية المتعددة أدت إلى تراجع النزعة التحريرية طويلاً، تراجعت أمام مبادئ الحتم الاقتصادى والتاريخى فى فلسفة التاريخ والاقتصاد السياسى وعلم الاجتماع، وتراجعت أمام مبدأ الحتم النفسى بسيطرة اللاوعى أو العقل الجمعى أو قوانين الفيسيولوجى فى علم النفس. وتراجعت أمام مبادىء الحتم الاجتماعى وسيادة الموروث والتقاليد فى علم الأنثروبولوجى وفى علم الأخلاق، وتراجعت أخيرًا أمام مبدأ «شيئية» الإنسان أو تحوله إلى شىء أو سلعة فى الفلسفة.. لكن فى علم الاجتماع الحديث وفى مقابل هذه النزعات أو التفسيرات الحتمية لسلوك الإنسان والظواهر التاريخية أعاد فتجنشتاين النمساوى ورايل البريطانى للنزعة التحريرية قوتها بالاعتماد على تحليل عنصر «الوعى» الإنسانى. وعلى أساس أن هذا الوعى يكفل للإنسان مصدر القوة والقدرة على التخلص مما تحتمه الأوضاع الاقتصادية أو الاجتماعية أو النفسية أو الفيسيولوجية.. إلخ.

(٢٧٧) النزعة التقاليدية Conventionalism

نبع هذا المصطلح من فلسفة العلم فى القرن التاسع عشر، فى بحثها عن تبرير لقدرة القانون العلمى على تفسير كل تجليات الظاهرة الطبيعية الواحدة،

وما إذا كان القانون العلمى (الذى هو قاعدة أو حكم عقلى ومنطقى) معبرا عن الحقيقة المادية الملموسة للظاهرة الطبيعية(أو التاريخية الاجتماعية، أو النفسية، أو الفنية والأدبية... إلخ) أم أنه مجرد تجريد عقلى لمظاهرها ـ ولنتائجها ومقدماتها ـ الثابتة فى كل تجلياتها. وقدم العالم الرياضى، والفيلسوف الفرنسى الكبير هنرى بوانكاريه الإجابة فى قوله: إن النظريات ـ أو القوانين العلمية، ليست ملخصات للتجارب التى نتلقاها بطريقة سلبية، وإنما هى الإبداع الإيجابى للعقل، الذى يصوغ فيها أبسط تفسير للظاهرة الطبيعية، وأكثر تفسيرًا انطباقًا على أصول وعلى تقاليد هذه الظاهرة أو «الأعراف» التى تخضع لها الظاهرة وتتميز بها. وقد التقى هذا التعريف للنزعة التقاليدية مع ما أكده الرياضى، والفيلسوف التحليلى المنطقى الألمانى جوتلوب فريج، من أن الحقيقة تبينها القواعد التقليدية المنطقية للغة، وأنه دون تطابق ما تقوله اللغة، مع ما تكشفه التجربة من «تقاليد ثابتة» أو قواعد لحدوث الظاهرة، فإن ما يقال لن يكون منطقيًا أبدًا، وعلى ذلك أصبح التقاء المنطق مع التجربة المحسوسة، أى العقل مع الطبيعة أو مع الواقع هو محك تحديد كل من الحقيقة وقانونها العلمى معًا. ومن هنا بدأ ـ فى أواخر القرن التاسع عشر ـ علم فقه اللغة فى الكشف عن «تقادم» دلالات التركيبات اللغوية، وضرورة إعطائها دلالات جديدة، أو تغييرها كليا، كلما أثبتت «التجربة» تناقض أو اختلاف التركيب اللغوى القديم، مع المنطق، أى مع القانون العلمى. كما كشف العلم عن وجود «تقاليد» لغوية ثابتة، لا تتغير ولا تتقادم، لتعلقها بأساسيات كونية ومنطقية جذرية على الدوام، فالتقاليد، أو الأصول بالمعنى المنطقى العلمى، قد تكون شاملة ـ نسبيًا ـ وأساسية، وثابتة، وقد تكون سطحية ومفروضة بشكل ذاتى ـ فوقى ـ أو متعسف بسبب تخلف المعرفة، أو العلم، أو لظروف تاريخية عابرة؛ إلخ. وبالتالى تكون هى نفسها عابرة وقابلة للتغيير. وفى النزعة التقليدية أو العرقية يميل المحافظون إلى اعتبار كل «التقاليد» أو أكثرها ثابتة وأساسية بصرف النظر عن علاقتها بالتاريخ أو بالمنطق وبالتجربة، فى الاجتماع والإنسانيات، وفى العلم وفى الأخلاق والأدب والفن.

(٣٧٨) النزعة الثقافية Culturalism

يشير هذا المصطلح إلى إحدى أهم مدارس الفكر الاجتماعى/ التفسيرى المعاصر،التى ترى أن «الثقافة» بمدلولها الأنثروبولوجى، أى (أسلوب حياة مجتمع أو جماعة ما، وأسلوبها فى العمل والتفكير ونسج العلاقات داخل المجتمع وفيما بينه وبين أفراده وبين العالم، إضافة إلى أسلوب إنتاج المعرفة)، هى المجال الذى يمكن بدراسته واكتشاف قوانينه وملامح حركته واتجاهاتها، أن ندرك قوانين حركة (نمو أو إضمحلال) هذا المجتمع نفسه... لكن المصطلح ذاته يشير ـ أيضًا أو أحيانًا ـ إلى النزوع العام للانشغال بتحديد العلاقة بين «الثقافة» بكل مدلولاتها وبين المجتمع.

ورغم أن هذا المعنى الثانى للمصطلح هو الذى يبرز الآن على سطح الكتابات شبه الأكاديمية الدعائية التى تستغل مدلولات مصطلح آخر مهم (السياسات الثقافية) لكى تتجه بمدلولات مصطلحنا (النزعة الثقافية) إلى اتجاه التقنين السياسى للمجتمعات المستهدفة، على أساس «ثقافى» المظهر، لكنه طائفى وعرقى وعنصرى فى حقيقته.

يرجع أصل المدلول الأول للمصطلح إلى كتابات ماكس يوركهايمر ووالتر بنيامين فى ألمانيا (من أبناء الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت ومدرسة النظرية النقدية)، خاصة بتأكيدهما أهمية دور «الوعى» عند هيجل فى تشكيل ودفع حركة التاريخ، وهو الدور الذى رفضته وهاجمته الماركسية الفجة بتأكيدها على أولوية العوامل المادية (وسائل الإنتاج)، ويأتى بعدهما ألتوسير فى فرنسا، الذى أسهم بدوره فى كل من تخليص الماركسية من جمودها العقائدى (المادى) وفى تقريب النظرية النقدية ذاتها من المدرسة البنيوية التى كان ليفى شتروس يقدم تفسيرها الخاص لدور «الثقافة» أو المعرفة والوعى فى تحديد كل من نوع المجتمع وتوجهه وإيقاع حركته. ومع ذلك فإن مدلول النزعة الثقافية، الذى يشير إلى التركيز على دور الثقافة فى حركة المجتمع وتشكيله يمكن إرجاعه أيضًا إلى أعمال مؤرخى عصر النهضة الإيطالية والقرن الثامن عشر (الأوروبى) الذين

انشغلوا بإبراز دور «المعرفة» الجديدة التى بدأت تتبلور منذ القرن الخامس عشر فى دفع تطور المجتمعات الأوروبية، إضافة إلى إبراز تأثير وتطور أساليب الاتصال ودور المطبعة، وعلوم الكيمياء والهندسة والرياضيات وتأثيرها فى كل من فنون التصوير (الرسم) والعمارة والموسيقى، والانشغال بفنون ولغات الشعوب، الأمر الذى أسهم فى ظهور حركة الإصلاح الدينى وتطور الغرب فى وقت واحد، وبترجمة الكتب المقدسة إلى اللغات المحلية، والتأليف الرفيع بهذه اللغات وإلى انشغال «الفلسفة» نفسها بأمور «الواقع» المعاش مثل التنظيم الاجتماعى والتشريع والسلوك اليومى والسلطة السياسية. لقد تحول تأثير هؤلاء المؤرخين ـ على حد ما أبرزه رايموند ويليامز فى كتابه الشهير «الثورة الطويلة» عام ١٩٦١ ـ وانتشر من مجال علم التاريخ إلى المجالات المتشابكة والخاصة بكل العلوم الإنسانية (الاجتماع والاجتماع الثقافى وتاريخ الحضارة والدراسات الثقافية والدراسات المقارنة..إلخ) حتى تحول مجرد الاهتمام بدور الثقافة إلى: «نزعة ثقافية» تبنى فلسفة (أو منظورًا فلسفيًا) خاصة بكل من التاريخ أو: «فلسفة تاريخ» والتخطيط الاجتماعى (ما سماه كارل بوبر: الهندسة الاجتماعية).

ويقول ويليامز: إن تحليل الثقافة هو محاولة لاكتشاف التنظيم المركب للعناصر التى تكون أسلوبًا للحياة بأسرها وللكشف عن العناصر المشتركة فى مجموعة متفاعلة من التجارب. ويضيف: إن التركيز لدى أصحاب النزعة الثقافية على «العامل الإنسانى» مبدع الثقافة نفسه، و«المعانى والرموز الثقافية» يجعل إبداع الثقافة ـ بوصفها تجربة معاشة ـ هو بؤرة التركيز وليس استهلاكها. ويشير إلى أن النزعة الثقافية انقسمت منذ السبعينيات إلى تيارين: أولهما هو التيار الأصلى الذى يركز على المبدع وعلى إبداع الرموز والمعانى الثقافية لا على استهلاكها، والتيار الثانى الذى تولد من تفاعل ماركسية ألتوسير مع بنيوية شتروس، الذى يركز ـ أولاً ـ على دور وتأثير العوامل اللغوية والأيديولوجية، ثم يلقى الضوء ـ ثانيًا ـ على التشكل الاجتماعى الذى يضم ـ أو يتكون من أجزاء متفاعلة فى شكل «الخلافات المتراكبة فى بنية واحدة».. بما يعنى أن الثقافة الكلية للمجتمع ليست هى ما تحكمه ولا ما تقرر نوع حركته ولا إيقاعه

ولا اتجاهه، وإنما تتحدد كلها بفضل «الأجزاء» الثقافية أو الثقافات الفرعية، التى تشارك فى تكوين الثقافة «العامة» أو الكلية للمجتمع الواحد.

(٣٧٩) النزعة الحداثية Modernism

رغم أن صفة «الحديث» قد استخدمت؛ لوصف ظواهر عديدة فى عصور مختلفة.. فإن مصطلح «النزعة الحداثية» قد استقر على الإشارة ـ بشكل شامل ـ إلى اتجاه عام فى الغرب، شمل أساسًا معظم الآداب والفنون: الشعر، والأدب القصصى، والدراما، والموسيقى والرسم، والهندسة المعمارية، والأزياء... إلخ، بدءا من السنوات الأخيرة للقرن التاسع عشر وما بعدها. وبالتالى فقد ظهر تأثير هذا الاتجاه فى فنون القرن العشرين وإنتاجه الفكرى. وقد يكون صعبًا للغاية تحديد دلالة «النزعة الحداثية» فى معنى واحد، أو حتى فى عدد محدود من المعانى التعريفية المباشرة، حتى إن كثيرين من مؤرخى الفكر الحديث ونقاده اتفقوا على وجود «حداثات» بلا حصر، واتفقوا على أن الحركة العامة للحداثية، قد احتوت على حركات أصغر، وأكثر جزئية، مثل الرمزية، والتأثيرية، والتعبيرية، والمستقبلية، وحتى كل حركات التجريد، والسريالية، والتكعيبية، والصورية، وغيرها.

لكنها جميعًا من حيث توقيت ظهورها، ومبرراتها الفكرية الفلسفية، أو التاريخية، أو العملية، أو النقدية.. كانت رد فعل مضادًا للنزعة الطبيعية (انظر طبيعية)؛ التى كانت تطورًا متطرفًا للواقعية، التى سادت الثلث الأخير من القرن الـ ١٩.

لكن الحداثية رغم وجود عنصر رومانتيكى فى صلب تكوينها (انظر: رومانتيكى) .. فإنها لم تحاول النكوص أبدا من الطبيعة إلى الرومانتيكية، وكذلك تعد «النزعة الحداثية» من منظور آخر ـ وعلى المستوى الفكرى ـ رفضًا للنزعة الوضعية (انظر: وضعية) وخروجًا على المبدأ العام للمحاكاة، الذى حكم الفن بشكل عام منذ أرسطو. ويكاد يكون القاسم الأعظم المشترك فى كل نزعات «الحداثية» هو الميل إلى تأكيد العامل الجمالى أو الشكلى فى العمل الإبداعى

(أيًا كان مجاله)، وقال البعض إنه يمكن فهم الحداثية، على أنها حركة تعمل على حماية عنصر الجمال الشكلى، قرين «حرية الإبداع» وشرطه، ضد التهديد الذى توجهه العناصر المذهبية الفكرية والاجتماعية والتاريخية؛ أى العناصر التى تهدد بتوظيف الإبداع لخدمتها، بدلاً من أن يكون حرًا فى خلقه للجمال.

لكن كثيرين رأوا أن الحداثية تيار أكبر كثيرًا، من أن ينحصر فى هذا الاهتمام الشكلى، وربط هؤلاء بين الحداثية، وبين تيارات كبرى فى فلسفات وعلوم العصر الحديث؛أدت كلها إلى تغير معرفتنا بعالم الطبيعة، أو بعالم التاريخ الاجتماعى، أو بعالم الإنسان الفرد، وإلى تغيير «حساسيتنا» إزاء هذه العناصر الثلاثة، التى يتكون منها الوجود: (الكون، والتاريخ، والإنسان)، وهى الفلسفات والعلوم، التى بدأت بالماركسية، والداروينية، وعلم النفس التحليلى، ووصلت إلى الفيزياء بالنسبية، وكشف استمرارية الارتباط بين الزمان والمكان وبنظرية الكم والحركة وإلى المنطق التحليلى والرياضى والذرى الوضعى، وهى عمومًا الفلسفات والعلوم، التى أدت إلى تأكيد خطأ قواعد المعرفة والفكر، التى نتجت من عقلانية القرنين الـ ١٨، ١٩، وأزالت التصور القديم للعالم (وهو تصور العالم ثابتًا وأبديًا) وأقامت مكانه تصورًا مماثلاً للعالم الذى تحكمه، أو ينبغى أن تحكم حركته الدائمة قواعد وقوانين ثابتة بدورها.

وربط آخرون النزعة الحداثية بالتيارات المؤمنة بالحرية المطلقة، وبالتعددية، وهى التيارات المعادية للنزعات العسكرية والديكتاتورية، والنزوع إلى صياغة وفرض أيديولوجيات مغلقة: لقد نظرت الحداثية ـ بشكل عام ـ إلى العالم باعتباره شظايا أو وحدات متناثرة، تحكمها علاقات لا إطارات خارجية، وفضلت الحداثية البحث عن بواطن التجارب والظواهر، لا عن مظاهرها، وأشاعت إحساسًا مستمرًا بأزمة، تأخذ بخناق الوضع الإنسانى، ورفضت تمامًا أى قواعد أو معايير مسبقة، أو «متفق عليها»، للتعبير الإبداعى فى الفكر أو فى الفن.

ويعتقد كثيرون أن تيار النزعة الحداثية نفسه، مر بمرحلتين كبيرتين، ويرى فرانك كيرمود ـ مثلاً ـ ضرورة التفرقة بين الحداثية القديمة (باليومودرنيزم)

وبين الحداثية الجديدة (نيومودرنيزم) كما يرى آخرون ـ خصوصًا فى الولايات المتحدة، مثل إيهاب حسن، وليزلى فيدلير، وغيرهما ـ التمييز الحاد بين «عصر الحداثية» الممتد بين ١٩٠٠، ١٩٦٠، وبين عصر ما بعد الحداثية، الذى يتبلور حول حركة مضادة للشكلانية؛ التى وضعت أسس الحداثية الأولى، أو أسس ما سمى بعصر الحداثية، ويطلقون على الحركة الحالية اسم «عصر ما بعد الثقافة»؛ اعتمادًا على وصف فنون العصر الحديث، بأنها «غير معيارية»، أى لا تخضع لمعايير فنية مسبقة؛ بل تسمح بقدر من المصادفة العارضة، وترفض توصيف الأدب والفن طبقا لمقولات المنطق والفلسفة ـ بكل مدارسهما القديمة ـ مثلما يتضح فى مسميات: اللافن واللاأدب، والفن المدمر لذاته، والرواية الجديدة واللادراما... إلخ.

كانت الحداثية القديمة ـ فى البداية ـ تمردًا أوروبيًا، أساسًا فى المجتمعات التى عاشت حالة ثورية اجتماعية وسياسية، ضد أسس ثقافات وتيارات القرن التاسع عشر وما قبله، وكانت التيارات ذات القواعد الفلسفية والمنطقية المتماسكة ترفض وجود مثل هذه القواعد، وتكتفى بالارتباط باللاوعى، لكنها أقامت قواعد جديدة، وإن كانت بدورها قواعد جامدة.

وجاءت الحداثية الجديدة لكى تدمر بدورها تلك القواعد، لترتبط بتيارات الفكر «الأحدث» غير الأيديولوجية، ولتكتشف فنون وآداب العالم غير الغربى فى أمريكا اللاتينية، وإفريقيا، والعالم العربى، واليابان، وأوروبا الشرقية؛ بحيث أصبح من المعتقد أن تأثير فنون وآداب هذه المناطق خلق «حداثية جديدة» بعد أن فتحت الحداثية الأولى الأوروبية الأبواب أمامها، وبسبب من التطورات المحلية الخاصة، التى ساعدت على تطور وتجديد الآداب والفنون العريقة القديمة فى تلك المناطق.

وعلى ذلك.. يشك مؤرخو الثقافة العالمية فى استمرار حركة النزعة الحداثية الغربية، ويفضلون الاعتقاد بأن «حداثية» جديدة متعددة، بتعدد ثقافات العالم، وأكثر غنى من الحداثية الأوروبية الأولى هى ما تعيشه فنون العالم وآدابه الآن.

(٣٨٠) النزعة العرقية؛ علم الأعراق Ethnicity, Ethnography

تعد النزعة العرقية - فى الأساس النظرى حسب توصيف علوم الاجتماع والثقافة والسياسة الحديثة منذ منتصف القرن التاسع عشر - تعد مجرد ظاهرة اجتماعية مرتبطة بعملية التواصل بين الجماعات السكانية/ الثقافية/ اللغوية المختلفة الموجودة فى إطار: إما مجتمع واحد أو مجتمعات عدة. وتتصف النزع العرقية - دائمًا - بكل من التميز الثقافى وعدم المساواة الاجتماعية، وتكمن وراء تلك الصفات دائمًا مشاعر الزهو التى تتملك الجماعة العرقية ووعيها المشترك بهويتها الخاصة وبتميز أعضائها عن سواهم، وهى ظاهرة ترتبط مباشرة أو بشكل غير مباشر بأشكال مختلفة من الانتماء أو الولاء والعلامات المميزة، التى تعتمد على درجات متباينة من القرابة الحقيقية أو الرمزية المصطنعة.

ورغم هذا التعريف المحايد للنزعة العرقية (الذى يقترب كثيرًا مما نجده فى كتابات المؤرخين والعلماء العرب والمسلمين القدامى: عند إخوان الصفا مثلاً وابن خلدون وابن الأزرق وابن صاعد الأندلسى وغيرهم)، فإن المصطلح نفسه جديد نسبيًا، إذ ظهر لأول مرة عام١٩٧٢ فى ملحق قاموس أوكسفورد للغة الإنجليزية، الذى فسر المصطلح بأنه يشير إلى مجموعة متداخلة من خصائص الجماعات السكانية؛ خصائص تنتج من عوامل اللغة والارتباط بالأسلاف، وبإقليم بعينه وعقيدة دينية وسمات نفسية سلوكية خاصة أو متميزة؛ غير أن المصطلح - من جانب آخر - ينبع من دراسة الأعراق (لامجرد الأجناس البشرية، وإن كانت الأعراق تعد فروعًا من الأجناس، أو من الأمم التى تتفرع من الأجناس)، وهى دراسة بدأها الرحالة والمستكشفون الأوروبيون فى إفريقيا وآسيا وأستراليا والعالم الجديد فى الأمريكتين فى القرن الخامس عشر، وإن كانت الثقافات القديمة (الرومانية واليونانية والمصرية) قد تركت الكثير من الملاحظات التى وصلت إلى حد الرصد التحليلى المنظم لدى الفلاسفة الإغريق عن خصائص شعوب أو قبائل أو جماعات سكانية أخرى عدوها بدائية أو غريبة أو ببساطة «برابرة» وهى الصفة التى أطلقها اليونانيون على كل من لا يتكلم اليونانية.

وقد التفت علم الاجتماع وعلوم السياسة وفلسفات التاريخ الغربية بقوة إلى أهمية التنوع العرقى الثقافى اللغوى، منذ أشار كارل ماركس وفريدريك إنجلز عام ١٨٤٨ فى «البيان الشيوعى» إلى أن وحدة البروليتاريا أو الطبقة العاملة سوف تتغلب على الأهواء والعداوات العرقية (وهو التصور الذى سرعان ما ثبت خطؤه وبعده تمامًا عما جرى فى أوروبا نفسها؛ وحتى داخل الاتحاد السوفيتى أو الاتحاد اليوجوسلافى)، ومنذ ١٨٤٨ تطور علم الأعراق السكانية أو الإثنوجرا فيا - الذى اهتم بالوصف الشكلى للأعراق وتحديد اختلافاتها، ومعه علم الإثنولوجيا أو التحليل اللغوى/ الثقافى لميزات وخصائص الأعراق، وهو ما يقترب من كل من علم الأنثروبولوجيا لدراسة ثقافات المجتمعات أو الجماعات البدائية أو العرقية الغربية، أو غير المتطورة تكنيكيا ومعرفيا، وعلم الاجتماعى الثقافى الذى يدرس كل ثقافة فى ضوء تحليل البنية الاجتماعية/ الاقتصادية/ السياسية للمجتمع، وفى السنوات الأخيرة أضيف تحليل البنية الاتصالية أيضا.

وفى مسار تطور علمى الإثنوجرافيا والإثنولوجيا، ظهرت مصطلحات عديدة أخرى لا تقل أهمية ومغزى أولها: التمركز العرقى ethno- centrism (انظر) الذى صكه عالم الاجتماع الأمريكى ويليام جراهام سامنر عام١٩٠٦فى كتابه «أساليب حياة الشعوب» لكى يصف به ما يسمى الآن بـ «التعصب العرقى»، بافتراض كل جماعة أنها أكثر تفوقًا أو تميزًا عن الجماعات الأخرى، وأن ثقافتها هى الثقافة الأكثر أصالة أو عراقة أو اكتمالاً، لكن علماء المدرسة النقدية الألمان (فى فرانكفورت) أوضحوا أن التمركز العرقى يمكن أن يصيب أيضًا علماء الإنثروبولوجيا والإثنوجرافيا والإثنولوجيا أنفسهم إذا أصدروا على الثقافات الأخرى - المختلفة عن الثقافات التى ينتمون إليها وعلى أبناء تلك الثقافات - أحكاما تنطلق من معايير ثقافاتهم هم (العلماء الباحثين) الخاصة. ويعتقد البعض الآن أن هذا النوع من التحيز «العلمى» فطرى كامن فى أية دراسة إنثروبولوجية أو إثنولوجية، ما لم تكن دراسة وصفية فقط خالية من أى حكم أو تقييم.

ومن المصطلحات (العلوم) الأخرى المهمة التى تطورت عن الإثنوجرافيا والإثنولوجيا؛ «التاريخ العرقى» ethno - History الذى ظهر فى الولايات المتحدة

أيضًا فى الأربعينيات من القرن العشرين لتحديد علم التاريخ المنشغل بتسجيل - أو بإعادة تركيب - التاريخ الخاص بالشعوب البدائية (خاصة ذات الثقافات الشفاهية التى لم تعرف الكتابة)، وهو ما كان يهمله الأنثروبولوجيون (لأنه يتعلق بالماضى)، ويهمله المؤرخون (لعدم وجود وثائق أو مدونات يعتمد عليها فى كتابة أحداث التاريخ)، لذلك كان تدريب المؤرخين العرقيين يحتاج إلى تعليمهم أصول وتطبيقات علم الآثار والكشف الأثرى (لكشف الأدوات وبقايا المنازل أو أماكن أداء الطقوس وغيرها) وتعليمهم مناهج الأنثروبولوجيا (لتحليل وتقييم التراث الشفاهى)، ومناهج التاريخ التقليدية (لتقييم ما يقدمه الغزاة والفاتحون والرحالة المكتشفون والمبشرون والتجار من وثائق). والمعتقد الآن أن ما توصل إليه علم التاريخ العرقى بشأن التواريخ الثقافية والاجتماعية يمكن أن يوثق به أكثر مما يوثق بما قدمه من تسجيل سردى لأحداث تواريخ تلك الشعوب، غير أن أهم نتائج التاريخ العرقى هى تطوير منهج لتحديد كيفية سرد الشعوب الآن لتواريخها، أو كيف يشيد الحاضر الماضى ويعيد تركيبه لغرض ثقافى أو سياسى معاصر.

ومن العلوم الأخرى أو المصطلحات بالغة الأهمية (علم اللغويات العرقية eth- no - linguistics) الذى يتداخل كثيرًا مع كل من اللغويات الأنثروبولوجية واللغويات الاجتماعية ، حيث يعتمد على أصول علم اللغويات الشكلية الوظيفية الحديثة؛ ويستعير مناهج العلمين السابقين - وانضم أخيرًا علم بالغ الجدة هو علم إثنوجرافيا الاتصال، الذى يدرس - مستعينًا بعلم اجتماع اللغة وعلم السيميولوجيا - أو علم العلامات - علاقة اللغات البدائية بالمتغيرات الواردة إليها من خارجها.

بالإضافة إلى علوم - أو مصطلحات - علم موسيقى الأعراق - أو الشعوب وعلم الطب العرقى (أو الشعبى) وعلم النفس العرقى (الذى يتداخل مع علم النفس الاجتماعى والثقافى ليدرس الخصائص النفسية والسلوكية للشعوب المغايرة وغير المتطورة معرفيًا وتكنيكيًا واقتصاديًا). ظهر أيضًا علم (المنهجية العرقية ethno - methodology) الذى لا يستخدم مفهوم العرق بدلالته المألوفة -

لكى يدرس سلوك الأفراد، بوصفهم أفرادًا؛ وبشكل خاص السلوك العادى، اليومى الجزئى ـ مهما كان تافهًا ـ لكى يستكشف أساليب الأفراد فى التعامل مع مختلف المواقف، ونوع رد الفعل فى المواقف التى تتضمن علاقة أو تعاملاً مع آخرين، حيث يعتقد أصحاب هذا العلم – وعلى رأسهم هارولد جرافينكيل الأمريكى ـ فى جامعتى نيوجيرسى وبرنستون منذ عام ١٩٦٧ إلى ١٩٧٣، أنهم يقدمون البديل العملى لعلم الاجتماع لدى كل من ماركس إلى فيبر إلى دوركايم، وأنهم يقدمون أنموذج اكتشاف تحكم ما هو «عقلى» فيما هو «عملى» فى سلوك وردود فعل الإنسان الفرد، بعيدًا عن أى تأثر اجتماعى فئوى أو طبقى أو قومى من أى نوع.

(٣٨١) النزعة العملية Pragmatism

استخدم المترجمون وشراح الفلسفة وأساتذتها العرب منذ أوائل القرن العشرين مصطلح «البراجماتية» ـ معربًا ـ شأن أسلافهم العرب القدماء فى تعريب كثير من مصطلحات الفلسفة التى أخذت عن مؤسسيها اليونانيين. لكن العرب المعاصرين ترجموه إلى «النزعة العملية»، ربما لكى يبتعدوا عما شاع عن هذا المصطلح الغربى من دلالات سيئة السمعة. وترجع الكلمة الإنجليزية إلى كلمة يونانية هى Pragma التى تعنى ما تم إنجازه أو المتحقق، وصاغها المفكر الأمريكى تشارلس بيرس وشاعت بعده فى الفلسفة الأمريكية المعاصرة، لدى كل من وليام جيمس (فلسفة الحق والمنطق) وجون ديوى (علم الأخلاق والاجتماع) وسيدنى هوك، ووليام موريس، وغيرهم.. ويدل المصطلح ـ فى الفلسفة أساسًا ـ على نزعة تفسير وتبرير المعتقدات أو الآراء على أساس آثارها أو دلالاتها العملية، وبذلك تكون امتدادًا للنزعة التجريبية الأوروبية فى القرن التاسع عشر. وقد أكد بيرس أن صحة معنى فرضية ما، ترتبط بما تؤكده التجربة العملية عن صحة الفرضية أو خطئها. ووضع جيمس نظرية عن «الحق» تقول: إن الحق هو ما يشبع رغبة لدى من يعتقد به، إما فى مجال اللاهوت وما وراء الطبيعة، أو فى مجال السلوك الحياتى العادى. أما ديوى فأكد الجانب المتعلق بالمعرفة، بوصفها

أداة للعقل بدلاً من أن تكون موضوعًا لتأمل لا جدوى منه. واعتمد النقد الفلسفى للبراجماتية أساسًا على القول إنها نزعة تملى التسليم بما هو قائم مادام كان نافعاً فى لحظة ما. وبالتالى لابد أن يخضع كل من الإيمان، والمعرفة، والعلم، والمنطق لأشكال التفكير الساذجة أو الخرافية الشائعة. كما يعتمد ذلك النقد على القول إن «التجربة» فى حد ذاتها يمكن أن تثبت الشىء ونقيضه معًا ـ أساسًا فى مجالات الميتافيزيقا والأخلاق والسلوك الاجتماعى ـ وبما يعنى التناقض الجذرى بين ما هو نفعى عملى، وما هو تجريبى وبما يعنى استبعاد أى مرجع علمى أو أخلاقى للعقيدة أو للسلوك.

(٣٨٢) النزعة المتوسطية Mediterrianism

يشير المصطلح إلى نزعة اعتبار منطقة «حوض البحر الأبيض المتوسط» منطقة: «حضارية/ ثقافية» متكاملة ومتفاعلة (وليست مجرد منطقة جغرافية ذات مناخ متشابه موحد) وأنها منطقة ذات سمات ثقافية مشتركة (بالمعنى الواسع والعملى/ الحياتى للسمات الثقافية)، نتجت من أطول عملية للتفاعل المتصل، الثقافى والاقتصادى والبشرى، عرفها - وسجلها - تاريخ الحضارات الإنسانية الأقدم والأكبر حتى فى مراحل الصراع - أو الصدام - فيما بينها. وتعد «النزعة المتوسطية» أحد أهم ما واجهه الفكر الحديث والمعاصر من: «مفاهيم» أو حتى «ظواهر» تاريخية طرحها الفكر المتعلق بكل من تاريخ التأصيل الثقافى والحضارى لشعوب المنطقة، وبفلسفتها التاريخية، وهى نزعة نبعت ونوقشت فى كل بلدان سواحل البحر المتوسط ـ وما وراءها ـ الجنوبية (العربية والإفريقية) والشرقية (العربية والتركية) والشمالية (الأوروبية)، كما تبادلت طرحها ومناقشتها إطارات فكرية وعلوم عديدة (تاريخية وجغرافية واستراتيجية وسياسية واجتماعية وفلسفية.. إلخ)، وجرت حولها مجادلات فكرية (أيديولوجية/ سياسية) حامية من منظورات عديدة (دينية وقومية وأممية وحضارية واقتصادية)، إضافة إلى أنه قد لحقت بكل من دلالاتها وتطبيقاتها تغيرات وتطورات عميقة، كانت دائما تابعة لكل من تطور ونمو العلوم الاجتماعية

والإنسانية الرئيسية المؤثرة فى تكوين البنى العميقة للثقافات «القومية» فى «المناطق الحضارية» التى تتكون منها المنطقة الكبرى (منطقة حوض المتوسط وما حولها)، خاصة علوم: تاريخ الثقافات والأفكار والفنون وتاريخ اللغة واللغويات؛ وتاريخ الهجرات البشرية والدراسات المقارنة للعقائد والموروثات الشعبية والثقافات الشعبية المحكية كالأساطير والخرافات والأمثال والحكايات وغيرها، والعملية (بما فيها أنماط السلوك والأزياء والأطعمة.. إلخ) والبحوث الخاصة بدوافع ونماذج النمو - أو التطور - الاجتماعى؛ كما تأثر مدلول المصطلح وتطبيقاته بمدى اختلال أو توازن العلاقات (واتجاه التأثير الفاعل) بين الدول (أو الإمبراطوريات) التى انقسمت إليها (أو ضمتها) الحضارات/ الثقافات/ الأمم التى أنتجتها المنطقة أو انتشرت فيها بقدر أو آخر.

وشهد هذا التطور ـ والتغير ـ تحولات رئيسية منذ القرن الثامن عشر على الأقل وعندما كتب الفيلسوف الألمانى ليبنتز عام ١٧١٠ عن: «حلول فرنسا محل كل من تركيا العثمانية وأسبانيا فى تشكيل «حضارة» البحر المتوسط، فقد نظر الفكر الأوروبى الحديث - فى سواحل المتوسط الشمالية ـ إلى المنطقة باعتبارها منطقة حضارية واحدة وذات خصوصيات ثقافية متباينة لكنها ـ أيضًا وبسبب تاريخ التفاعل الطويل وهجرات البشر والأفكار والعقائد ـ ذات سمات ثقافية مشتركة أو متقاربة (ماثيو أرنولد ـ البريطانى ـ فى كتابه: الثقافة والفوضى ـ عام ١٨٦٩ - فى تعليقه على كلام فولتير الفرنسى قبل مائة عام تقريبًا فى كتابه «مقال فى أخلاق وشخصيات الأمم» عام ١٧٥٤ عن وحشية الأتراك والبدو وبدائية ثقافتهم..إلخ)؛ والحقيقة أن مفكرى الساحل الشمالى الأوروبيين ـ فى العصر الاستعمارى بين القرن الـ ١٧ ومنتصف القرن العشرين ـ غلبت نظرة فولتير على رؤيتهم للعلاقة بين أكبر ثقافتين تشاركان ـ بشعوبهما ـ فى المنطقة (الإسلامية/ العربية والتركية؛ والمسيحية/ التى تضم: اليونانيين والإيطاليين والفرنسيين والأسبان)، غير أن تيارًا قويًا فى الفكر الغربى النقدى المعاصر يسهم فى تخليص هذا الفكر من نزعاته الاستعلائية والعنصرية؛ فمنذ أصدر الألمانى إميل لودفيج كتابه الهائل: «البحر الأبيض المتوسط» فى عام ١٩٤٢، بدأت تتشكل ـ فى الغرب ـ رؤية جديدة أكثر توازنًا تعتبر البحر الأبيض المتوسط «جسرا»

للتواصل والتفاعل الدائم بين حضارات/ ثقافات تبادلت على الدوام ـ وربما منذ بدأ التاريخ المعروف ـ المصالح والمنافع والعقائد وأساليب البناء (العمارة) والأزياء والطعام والسلوك حتى السمات النفسية والعقلية المتشابهة.

وحصلت هذه النزعة فى الفكر الغربى المعاصر على دفعة قوية بكتاب المؤرخ الفرنسى فرنان بروديل: «البحر الأبيض المتوسط وعالمه فى عصر فيليب الثانى»، الذى صدر فى عام ١٩٤٩، وفيه ركز على تبادل الجوانب «المادية» للحضارة (وبسبب منهجه) لم يهتم إلا قليلا بالجوانب الثقافية، التى كان كل من أرنولد توينبى وإيزيابرلين قد أسهبا فى تفصيلها إلى أن أصدر مارتين برنال (الابن) كتابه الضخم «أثينا السوداء» عام ١٩٧٨، وفيه أوضح الأساس التاريخى البعيد لذلك التواصل عبر جسر المتوسط، أى اللغة؛ حيث اكتشف أن نحو ٧٠٪ من مفردات اللغة اليونانية القديمة ترجع إلى أصول مصرية وفينيقية؛ وأن غالبية معتقداتها جاءتها من إفريقيا عبر مصر، وأن ذلك جرى فى عصور موغلة فى القدم (فى عصرى المملكتين القديمة والوسطى المصريتين).

من جانب آخر ـ على الطرف العربى وفى مصر ولبنان بشكل خاص ـ ثم ـ تونس والمغرب، بدأت النزعة المتوسطية فى الفكر المعاصر (أوائل القرن العشرين). ورغم أن العرب فى عصر ازدهار الحضارة الإسلامية أطلقوا على هذا البحر اسم «بحر الروم»، لكنهم لم يعتبروه حاجزًا بين الثقافتين، وإنما تعاملوا معه باعتباره جسر اتصال: لمواصلة الفتوح أو لتبادل المنافع المادية والمعنوية؛ ولم يتقوقعوا وراء شاطئهم إلا مع بداية عصر الانحسار؛ رغم ذلك فقد كانت النزعة المتوسطية ـ فى الفكر العربى فى مصر و لبنان ـ إحدى النزعات الإشكالية فى هذا الفكر (مع النزعات الإسلامية والعربية والفينيقية والفرعونية).. وطرحها أصحابها باعتبارها تدعو إلى (أو تكتشف) انتماء الثقافة القومية العربية/ الإسلامية إلى: «ثقافة البحر المتوسط» باعتبارها فرعًا منها، (بشكل غير مباشر فى بعض كتابات أحمد لطفى السيد ومحمد حسين هيكل وطه حسين الأولى، وبشكل مباشر فى كتابات لكل من حسين فوزى وسلامة موسى وغيرهما).

ورغم ما كان فى هذا الطرح من خلط فى تحديد مفهوم «الثقافة» نفسه (خلط بين الثقافة السلوكية المعاشة و الثقافة المادية والثقافة الإبداعية، العالمة) ومن توهم وجود: «ثقافة واحدة» أساسية لكل شعوب المتوسط (وليس: سمات ثقافية مشتركة.. إلخ، كما جاء مثلاً فى طرح أرنولد توينبى وإميل لودفيج، حتى بروديل وبرنال)، وبشكل تلقائى تقريبًا تكرر؛ هذا الطرح؛ فى الفكر العربى فى تونس والمغرب حتى الستينيات، غير أن مسيرة نضج الثقافة «العربية» - على المستوى المعرفى، باكتشاف «ومعرفة» كل من الأصول ومسيرة التفاعل الحقيقية؛ وعلى المستوى «الأيديولوجى» بإدراك الفارق بين كل من التصور الجامد للهوية الثقافية (القومية) والتصور المتحرك الفعال وعدم تنافى هذا الأخير مع مبدأ : «الحفاظ على الذات»، وبين كل من «الانتماء» الواقعى (والبديهى)، و«التفاعل» مع: «الآخر»؛ وعلى المستوى السياسى بتأثير استعادة الاستقلال الوطنى من (المستعمرين الأوروبيين)، وما أثمره ذلك من تجاوز مركبات النقص التى استدعت إما توهم الانتماء إلى، أو النفور الكامل من مجرد «النزعة المتوسطية». وفى العقود الأخيرة، وبفضل قراءات «نقدية» كثيرة لمفكرين وعلماء من تخصصات ومجالات معرفية عديدة، منهم على سبيل المثال: جمال حمدان فى الجغرافيا، ومحمد عوض محمد فى الجغرافيا السياسية؛ وحسن حنفى فى الفلسفة؛ وعبدالرحمن بدوى، ثم إدوارد سعيد فى نقد الاستشراق؛ وإعادة اكتشاف تاريخ الثقافة العربية عند أحمد أمين، وما تبعه فى المجال ذاته وبتوجهات مختلفة عند: محمد عابد الجابرى وحسن حنفى وحسن صعب والطيب تزينى و على أحمد سعيد (أدونيس) وعبدالله العروى ومحمد جابر الأنصارى.. وبرهان غليون ومعن زيادة.... إلخ. وما أسهمت به هذه القراءات النقدية المتنوعة لكل من الفكر «العربى» المحلى أو الفكر الغربى، اقتربت دلالة: النزعة المتوسطية من الدلالة التى طورها الفكر النقدى، خاصة مع تعمق الممارسة السياسية فى البلدان العربية المتوسطية لمبدأ التكافؤ والندية، ومع مواصلة تعميق الجانبين المعرفى والأيديولوجى لتلك الدلالة. ونشأت المشكلة من أن أصحاب النزعة المتوسطية العرب ا لأوائل طرحوها باعتبارها بديلاً عمليًا للارتباط بالعالم الإسلامى (أو العربى بعد ذلك) وإن رأوا أن الارتباط قائم وبديهى بالتراث الإسلامى والعربى،

وأن ضرورة الانتماء إلى ثقافة المتوسط تعنى إعادة إنتاج النهضة الأوروبية فى العالم العربى على الأسس المشتركة ذاتها التى حققت النهضة فى أوروبا.

(٣٨٣) نزعة المساواة Egalitarianism

فى كتاب «الجمهورية».. صاغ أفلاطون هذا المصطلح - على المستويين السياسى والاجتماعى - بمعنى أساسى، هو تكافؤ المواطنين الأحرار (لا الغرباء ولا العبيد) أمام قانون «المدينة»؛ معبرًا بذلك عن أقصى تطور وصل إليه فكر المجتمع العبودى، الذى كان يعتمد على العبيد كقوة إنتاج أساسية. وظل هذا الفهم للمساواة قائمًا فى الغرب إلى عصر الثورة الفرنسية، أو ماقبلها بقليل فى قرن التنوير (الـ ١٨). لكن الفكر الإسلامى وضع ـ فى الشرق ـ أساسًا مختلفًا لفهم المساواة: كلكم لآدم وآدم من تراب؛ لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى. فالانتساب البشرى لأصل واحد يسوى بين البشر جميعًا، ثم يتفاضلون على أساس التقوى والعمل الصالح. فلا العرق أو الجنس، أو الدين يمكن أن يكون فى الفكر الإسلامى ـ أساسًا ـ لأية تفرقة اجتماعية فى الحقوق، أو فى الواجبات.

وبذلك صار المجتمع الإسلامى ـ نظريًا على الأقل ـ أول مجتمع طبقت فيه فكرة المساواة المطلقة، بين جميع الرعايا من العرب وأهالى البلاد المفتوحة أو بين الأغنياء والفقراء ؛ حيث أصبحوا جميعًا «مواطنين» بالمعنى المجازى للكلمة، تتساوى حقوقهم وواجباتهم وليسوا سادة أو أقنانا، مثلما كان الوضع فى الغرب الإقطاعى، رغم انتشار المسيحية. والحقيقة أن الفكر الإسلامى ظل يتمسك بأسسه النظرية، فيما يتعلق بالتكافؤ بين أبناء المجتمع الواحد، غير أن الواقع الفعلى اختلف منذ نهايات عصر الراشدين.

والحقيقة أن الفكر الاجتماعى؛ فى الغرب ظل تابعًا للفكر اليونانى الذى نشأ فى إطار النظام العبودى إلى أن انهارت أسس هذا النظام الاقتصادى نفسه بانتشار التجارة والصناعة، ومعها بدأت أفكار نزعة الهيومانزيم ـ أو الإنسية ـ وما تلاها من حركات الإصلاح الدينى أو الاجتماعى، فظهرت فكرة المساواة بالمفهوم

المطلق على أيدى أوائل المفكرين الرومانتيكيين. وربما كان جان جاك روسو، هو أول من أرجع المساواة الاجتماعية المطلقة إلى «فطرة الطبيعة» التى كانت تحويرًا شبه مادى لمبدأ الانتساب البشرى لأصل واحد، الذى رأى أنه ليس فى الطبيعة تفاضل مسبق، وإنما مساواة مطلقة بين أبناء كل نوع، ثم يتحقق التفاضل بناءً على معايير لا حقة، هى معايير من صنع المجتمع، وتعبير عن توازنات ومقاييس القوة، التى يعترف بها المجتمع نفسه (العقلية، الطبقية، المهنية، الدينية... إلخ) ورغم ذلك - ومثلما واجهت الثقافة الإسلامية تحايلات عديدة، لإخضاع مبدأ المساواة للمصالح الاجتماعية، ذات الأقنعة العرقية، أو الدينية وغيرها ـ واجهت الثقافة الغربية الحديثة تحايلات مشابهة ذات طابع طبقى أحيانًا أو عرقى أحيانًا، أو دينى وعرقى أحيانًا أخرى (ضد الزنوج، أو اليهود، أو شعوب العالم الثالث، أو المسلمين، أو العرب).

ويعتقد علماء الاجتماع الغربيون المعاصرون (مثل مارشال وهالزى وتاونى) أن المساواة النظرية ـ التى تذكر فقط فى نصوص الدساتير ـ يتم التحايل عليها، من خلال الاعتراف بأثر التصنيف الاجتماعى للبشر عرقيًا أو دينيًا أو مهنيًا... إلخ؛ حيث تظل المساواة حلمًا عزيزًا من أحلام البشر، لم يتحقق إلا فى فترات قصيرة من تاريخهم.

ولم تتحول «مسألة» المساواة بين البشر إلى إشكالية فكرية فلسفية، إلا فى أوروبا (فرنسا وبريطانيا خصوصًا) فى ذروة عصر التنوير فى القرن الثامن عشر. ورغم ذلك.. فإن الأديان السماوية وبعض الفلاسفة الأخلاقيين، والمفكرين أصحاب النوازع «الإنسانية» أكدوا مبدأ المساواة بين البشر، لكن التطبيق العملى فى كل الأنظمة وفى ظل جميع العقائد دون استثناء، يكشف أن المناداة بالمساواة بين البشر، إنما كان نوعاً من التأكيد الأخلاقى، الذى لا يعنى أكثر من أنه اعتمادًا على أن كل البشر ينتمون إلى جنس واحد، ويشتركون فى الإنسانية؛ فإنهم يجب أن يحصلوا على إشباع متساو لحقوق واحتياجات معينة.

ولهذا أقر الفقهاء المسلمون أن هناك من يسمون بـ «أهل الرأى» أو «أهل الحل والعقد»، كما أن المساواة بين كل المؤمنين، فى الحقوق القانونية والواجبات، لم

تمنع عمر بن الخطاب نفسه، من التفرقة فى توزيع الأرزاق - من أموال الغنائم - فوضع ترتيبًا يبدأ من السابقين إلى الإسلام والهجرة وإلى الجهاد.. إلخ. وفى العصر الحديث، ورغم استناده كله - باستثناء التيارات العرقية العنصرية - إلى فكر التنوير... فقد اتسعت شقة الخلافات حول مدى وماهية الحقوق والاحتياجات الأساسية، وحول المعيار الذى يتحدد - وفقا له - السماح ببعض التفرقة فى حالات معينة أو تقييد أو رفض مثل تلك التفرقة (مثلا فى الكوارث، حيث يمكن أن يسوى الموت بين الجميع، ما معيار إتاحة فرصة النجاة للنساء والمرضى والأطفال أولا قبل الرجال الأصحاء؟ أو ليس هو معيارًا أخلاقيًا وإنسانيًا أيضًا، تمامًا كمبدأ المساواة نفسه؟) وثار خلاف مهم آخر حول مبدأ المساواة؛ من حيث إنه قد يتحول إلى قيد يمنع تحقيق مبدأ اجتماعى مهم آخر، وهو مبدأ الحرية الفردية ومبدأ «تكافؤ الفرص»، كما أنه قد يتحول إلى عائق أمام فكرة التكافل الاجتماعى، حين يشعر المتفوقون أو المجتهدون بأنهم يتساوون فى الحقوق والاحتياجات مع غيرهم، فيصابون بالإحباط أو يتحولون إلى أنانيين غير مبالين بالجماعة التى ستفقد ثمرة جهودهم.

وقال البعض إنه لا يفترض أن تؤدى المساواة فى الحقوق السياسية إلى مساواة فى الثروة أو الأجور، كما أن المساواة أو (التكافؤ) فى الفرص، لا يؤدى بالضرورة إلى تكافؤ فى النتائج (فالمتساوون فى فرص التعليم لا يتساوون فى الحصول على التقدير المادى نفسه أو الاجتماعى.. إلخ).. لكن كل هذه الخلافات لم تستطع أن تحرم مبدأ «المساواة».. من وهجه أو جاذبيته الأخلاقية والاجتماعية! كما أنها لم تلمس مبدأ «المساواة أمام القانون» فى كل ما يتعلق بالحقوق القانونية للمواطن إزاء كل أجهزة الدولة، أو بحقوقه، وواجباته إزاء المجتمع.

(٣٨٤) نزعة المقاومة Resistentialism

إحدى الفلسفات المعاصرة، التى لا تملك أى أساس منطقى، أو تجريبى واضح. ومع ذلك.. كانت ذات تأثير واسع على الأدب (والفنون) المشغول بقضية علاقة الإنسان بالعالم المادى، وبالآلات، وبالأشياء غير الحية (الجمادات) عموما.

وكان تأثير هذه «الفلسفة» هائلاً على أدب الخيال العلمى والفنون المشابهة له؛ إذ كانت تقوم على القول إن «الأشياء والجمادات، والآلات» تقاوم سيطرة الإنسان عليها، وتحاول أن تعترض طريقه، وأن تفسد خططه، وأن تخرب ما يستمتع به وتشوه لحظات استمتاعه؛ فالسيارة لا تتعطل إلا وصاحبها فى عجلة شديدة من أمره، كذلك أربطة الحذاء لا تتشابك إلا والتلميذ متأخر فعلاً عن موعد دراسته، والنقود لا تختفى إلا فى لحظة دفع الحساب، والكهرباء لا تنقطع إلا وأنت فى قمة استمتاعك بالفيلم أو بالموسيقى، وقالب الطوب يترك الفضاء الفسيح، ويسقط على رأس الإنسان السعيد، والمياه القذرة لا تنهمر إلا على ملابس الرجل الأنيق.. وهكذا.

وقد وضع الأسس الفكرية لهذه الفلسفة، الفرنسى بول جينينج عام ١٨٤٨، لكنها ظلت أسيرة أفكار عدد من مفكرى القرن التاسع عشر، مثل: فريديج وهايدا نسايكر، وزعيمهم بيير مارى - فينتر. وكان فينتر قد قلب اتجاه التفكير الفلسفى كله، بقوله: بدلاً من أن نهتم بما يفعله الإنسان فى العالم المادى، فلنسأل: ماذا يفعله عالم الأشياء بالإنسان، وكيف تفكر الأشياء فى الإنسان، وقال: إن الأشياء «تفكر فى الإنسان بعدوانية، وهى ضد الإنسان».. ووصل إلى استنتاج لم يستطع إثباته بأى شكل - لا منطقيًا ولا تجريبيًا بالطبع، وهو القول: إن «الأشياء تقاوم الإنسان»، وأن العالم منقسم بين قطبين: الجمادات والأحياء، الأولى: على رأسها الآلات، والثانية: على رأسها البشر، والحرب تدور بينهما.

ورغم انعدام أى أساس منطقى أو تجريبى لهذه الفلسفة.. فقد تحولت فى النهاية إلى «رؤية فنية» عبر من خلالها كتاب وفنانون عظام عن التأثير المدمر لمعنويات الإنسان، الناشئ من الاعتماد المطلق على الآلات فى بداية العصر الحديث، حتى منتصف القرن العشرين، وربما كان ذلك راجعًا إلى فواجع الحروب وكوارث المناجم والمصانع، قبل تطوير وسائل الأمان، وإلى سوء أحوال الطبقات الكادحة فى المناطق الصناعية، حيث «تسيطر» الآلات، قبل تحسين تلك الأحوال.

وعلى أساس هذه الرؤية.. ظهرت أعمال درامية وروائية جيدة، ولاتزال تصدر أعمال فنية لها قيمتها. وقد تبنى أصحاب الاتجاه التعبيرى ـ فى الدراما الألمانية

ودول وسط أوروبا خصوصًا ـ هذه الفكرة فى مرحلة ما بين الحربين، وأنتجوا أعمالاً أدبية ودرامية كثيرة، تطورت إلى القول إن «الآلات» لا تقاوم الإنسان فحسب، بل تسعى إلى السيطرة عليه، وهى الفكرة التى تطورت بعد ذلك بشدة، بعد ظهور تكنولوجيا الحاسب الآلى (الكمبيوتر)، وظهور علوم وتكنولوجيا «البيوتكنولوجى»؛ حيث يحاولون الربط بين الخلايا الحية، وبين الأداء الإلكترونى، والتركيب الميكانيكى، وظهرت أعمال أدبية ومسرحية وسينمائية كثيرة حول الحرب بين الآلات والبشر، أو حول الكائنات «المصنعة» آليا وعضويًا، التى تتمرد على صانعيها الذين يسخرونها، فى رؤية جديدة لفكرة الحرب بين العبيد والملاك، أو بين العمال وأصحاب العمل!. (انظر: سيبورج).

(٣٨٥) النزعة الوراثية Geneticism

صاغ هذا المصطلح، عالم البيولوجيا البريطانى الكبير، بيتر ميداوار عام ١٩٥٩ فى سياق صياغته لنموذج يدرس من خلاله تأثير تداخل ثلاث نزعات فى الدراسات العلمية من القرن التاسع عشر هى النزعات: النشوئية والتطورية Evolutinism والعلموية Scientism والتاريخانية Historicism، وفى نقده لتداخل هذه النزعات الثلاث وتأثيرها السيئ على علم البيولوجيا ـ أراد أن يبين خطأ المبالغة فى تقدير قيمة فكرة «الوراثة» والاعتماد عليها فى تفسير ظواهر إنسانية – فردية واجتماعية كثيرة: من تكوين وسمات الشخصية الإنسانية إلى صعود الأمم وسقوطها. وقال ميداوار الذى حصل على جائزة نوبل فى الفيسيولوجيا (الطب عام ١٩٦٠): إن هذه المبالغة أدت إلى نشوء النزعة الوراثية التى أساءت إلى علم الوراثة نفسه، وحاولت أن تحوله من علم إلى أيديولوجيا: أى من معرفة تستند إلى الحقائق المتعلقة بظواهر لحالات بعينها وإلى المنهج العلمى، إلى عقيدة جامدة بصرف النظر عن الحقائق وعن عدم وجود علاقة بينها وبين مجالات أخرى. وكان عدد من علماء القرن التاسع عشر خصوصًا فى مجالات دراسة الأجناس البشرية وحضاراتها وتطورات مجتمعاتها قد سعوا إلى تحويل مبادئ علم الوراثة البيولوجى إلى «منهج» لدراسة تواريخ الثقافات والمجتمعات

يستند إلى مبدأى «الأصل» و«النشوء والارتقاء» ويجرى تطبيقه على التاريخ الاجتماعى وتطور كل من العلوم والحضارات. وبفضل نقد ميداوار وغيره لهذه النزعة بدأ تأثيرها يتضاءل فى علم التاريخ بفروعه، وفى الاتجاهات العنصرية التى كانت تسعى إلى تفسير الأحداث المعاصرة ومعالجتها فى ضوء ما نقل عن الماضى السحيق، (انظر: داروينية اجتماعية).

(٣٨٦) النسبية Relativity

ربما كان هذا المصطلح (الذى يعد اسما لنظرية رياضية فى الميكانيكا الكونية) واحدًا من أخطر ما عرفه عصرنا من مصطلحات الفكر الحديث، إن لم يكن أكثرها تأثيرًا وشمولاً. والنسبية، بدأت باعتبارها نظامًا نظريًا وضعه الألمانى ألبرت آينشتين فى بواكير القرن العشرين (١٩٠٥ - ١٩١١) يقوم على أساس المبدأ القائل إنه لابد من صياغة القوانين الفيزيائية التى تحكم حركة الأجسام بطريقة مستقلة عن حركة الناظر إلى الجسم المنظور المدروس. وعلى ذلك ترسخ مفهوم «نسبية» حركة كل جسم أو كل ظاهرة قياسًا إلى كل من وضعها الخاص ووضع من يحكم عليها أو يدرسها: أى أنه ليس هناك إطار ثابت للنظر إلى أية ظاهرة أو أية حركة ولا قياسها أو للحكم عليها. وقد انقسمت النسبية (فى ميكانيكا الأجسام) إلى مستويين: النسبية الخاصة (أو المحدودة)، حيث ينصب الاهتمام على العلاقة النسبية بين جسم الناظر والجسم المنظور مع اعتبار حركة كل منهما الدائمة بالنسبة للمكان، وللزمان. وأدت هذه النسبية الخاصة (فى تجربة مورلى ومايكلسون) إلى إثبات أن سرعة الضوء فى الفراغ ثابتة بالنسبة لكل مراقب لها (بعكس ما كان يظن فى نظرية نيوتن)، وأدى هذا إلى القول بضرورة عدم الفصل بين الزمان والمكان (فسرعة الضوء الثابتة هى أساس حساب الزمن، وبالتالى هى مصدر حساب المسافة أو المكان - انظر: المكان - الزمان)، وإلى القول إن كتلة المادة تزيد مع زيادة سرعتها، وإلى القول إن المادة شكل من أشكال الطاقة (وهو ما كانت نظرية «الكم» أو الكوانتم قد أثبتته على يد ماكس بلانك). وفى النسبية العامة تم تفسير تحولات كل متحرك قياسًا

أو نسبة إلى حركة كل متحرك آخر (فكل شىء فى حركة دائبة وكتلة المادة تنساب أبدًا إلى طاقة والطاقة تتحول أبدًا إلى مادة) مع اعتبار سرعة حركة الجميع. وهنا تم استيعاب نظرية نيوتن فى سرعة اجتذاب الكتلة الأصغر إلى الأكبر وأصبحت «قانونًا» ثابتًا بدلاً من اعتبارها عرضًا مصادفًا عند نيوتن. وهنا أيضًا تبلور قانون «انحناء» الكون الدائرى ـ أى انحناء «الزمان ـ المكان» انحناءً أبديًا (دائريا) بحيث اتضحت لا نهائية الكون، رغم محدوديته فى كل لحظة (أو عند كل نقطة ـ سيان).. أى أن الكون ـ وكل جزىء منه أو لحظة ليس «مسطحا» كما كان يظن حسب الهندسة التقليدية منذ إقليدس.

لقد أثرت مفاهيم النسبية ـ التى بدت كأنها الأساس المطلق للعلم الحديث رغم نفيها النهائى للمطلق (!!) ـ أثرت فى الرياضيات والمنطق والفلك والفلسفة والفنون وعلوم التاريخ والاجتماع والنفس وفى «مناهج البحث» قدر تأثيرها فى علوم الأخلاق والجمال.

(٣٨٧) نسبية ثقافية Cultural Relativism

لهذا المصطلح معنى مباشر، حرفى تقريبًا، وواضح هو: إن ما قد يراه مجتمع ما، أو ثقافة بعينها خيرًا أو صحيحًا، قد يراه مجتمع آخر أو ثقافة مختلفة، شرًا أو خطأ، وهذا المعنى سليم أو صحيح إلى حد بعيد فى سياق التعبير العام، ويصل إلى درجة «البديهية» التى تستند إلى استنتاجات الفطرة العامة السليمة. ومع ذلك فإن صياغة هذا المصطلح وإقامته على أساس معرفى ومنهجى علمى متماسك كانت ـ ولاتزال ـ موضوعًا لمعركة فكرية مهمة دارت بين الفكر الحداثى الغربى الذى نشأ فى القرن الثامن عشر (ذروة عصر التنوير) ونقاد هذا الفكر المعتدلين وخصومه المتطرفين على السواء. كان عالم الأنثروبولوجيا الأمريكى ـ الألمانى الأصلى فرانتز بوآس ـ هو صاحب الصياغة النهائية لهذا المصطلح، ومؤسس المدرسة العلمية فى الأنثربولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع الثقافى وتاريخ الثقافة؛ وهى المدرسة العلمية التى انتشرت فى الجامعات الأمريكية منذ أوائل القرن العشرين، وعرفت باسم مدرسة الخصوصية التاريخية Historical

Particularism والنسبية الثقافية؛ وكان بوآس قد درس الجغرافيا فى بلاده قبل رحيله إلى كندا وكولومبيا البريطانية فى دراسات حول حياة الإسكيمو وبقايا الهنود الحمر، ثم استقر فى الولايات المتحدة (فى جامعة كلارك ثم جامعة كولومبيا، حيث بقى حتى تقاعده عام ١٩٣٦).

وبتأثير من دراساته للجغرافيا ولثقافات «البدائيين» توصل إلى رفض أفكار الحداثيين الأوائل (من كانط وجوته إلى هيجل ومونتسكيو)، كما رفض مبدأ الأسس العالمية للثقافة، ومبدأ «التطور» الثقافى. وكان الحداثيون يرون من جهة أن البشر يؤسسون الثقافة على قيم ومعان واحدة بشكل مطلق؛ وأن «الثقافة» تتطور وتزداد رقيا مع التطور الاجتماعى الحضارى والمعرفى، وهو التطور الذى تمثل الثقافة الغربية قمته وأنموذجه الأسمى (فالجمال ـ مثلاً ـ أنموذجه الأسمى هو الأنموذج الإغريقى، وكل ما يخالفه قبيح أو يعبر عن القبح، تمامًا كما أن البشرة البيضاء والشعر الأشقر هما معيار تطور البشرية إلى الإنسانية، وكما أن استخدام الحديد كان أكثر تطورًا ـ ومحققًا للتطور أكثر من استخدام البرونز والأحجار فى العصور البرونزية والحجرية السابقة على اكتشاف الحديد والتحكم فيه)؛ وقال بوآس (منذ كتابه: عقل الإنسان البدائى عام ١٩١١، حتى كتابه: العرق واللغة والثقافة عام ١٩٤٠) ؛ إنه مع وجود قيم إنسانية مشتركة بين كل الثقافات، إلا أنه من الخطأ التسليم المطلق بصحة المنظور التطورى للثقافة ـ الذى أسسه أواخر القرن التاسع عشر الإنجليزى إدوارد بيرنت تايلور ـ وبالنزعة الحتمية الجغرافية أو العرقية؛ وقال إنه مع التسليم بقدرة ثقافة ما ـ فى إطار جغرافى موات أو فى ظروف تاريخية مناسبة ـ على تطوير علوم أكثر تقدمًا أو فنون أكثر تعقيدًا/ أو أفكار أكثر تجريدًا أو تكنولوجيات أكثر كفاءة، ومع التسليم بإمكانية وجود قوانين عامة تحكم كل الثقافات الإنسانية، فإن «الثقافة ـ بشكل عام هى مجال مستقل إلى حد لا ينبغى ـ ولا يمكن ـ تقييمه على أساس عناصر أو عوامل أخرى»، وأن «التفاصيل» فى الحياة الثقافية لكل مجتمع هى ما تحكم العموميات أو التعميمات بسبب كثافة تعقيد الظاهرة الثقافية، وعلى ذلك يستحيل القبول بمبدأ التطور الثقافى/ أو بمبدأ الأنموذج الثقافى الأسمى الذى قال به الحداثيون الأوائل.

ومنذ كتابه «عقل الإنسان البدائى» رأى أن «الثقافة» فى كل مجتمع جزء لا يتجزأ من نسيج الحياة السياسية للمجتمع ذاته. ورغم النشأة الأمريكية لمدرسة النسبية الثقافية والخصوصية التاريخية (فى الأنثروبولوجيا أساسًا)، فإنها ظلت محصورة فى الدوائر الأكاديمية؛ غير أنها بعودة علماء مدرسة فرانكفورت الألمان، (علماء: معهد الدراسات الاجتماعية) إلى وطنهم من الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية. كانت مبادئ «النسبية الثقافية»، من أكثر ما أخذوه معهم أهمية لكى يؤسسوا نقدهم للماركسية التقليدية (التى تمسكت بمبادئ التطور والوحدة العالمية للثقافة الإنسانية ولم تنظر إلى الثقافة إلا من المنظور السياسى الطبقى واستخدمت ـ الثقافة القومية ـ كشعار يعبر عن مرحلة مؤقتة فى التطور العام)، وهو النقد الذى وجهه يوركهايمر وفالتر بنيامين ـ من الجيل الأول لهذه المدرسة ـ إلى أن ركز يورجين هابرماس ـ فى الجيل الثانى ـ على كل من نقد المفهوم العالمى العام للعقلانية كما قدمها كانط وجوته، وعلى تأسيس علاقة النزعة العقلانية بالبنية الاجتماعية لكل مجتمع بالشكل الذى تتجسد به فى توظيف «اللغة» فى المجتمع باعتبار اللغة هى الوعاء الشامل لثقافة المجتمع. وكما كانت «النسبية الثقافية» سببًا فى إثارة مناقشات حادة وغنية مع الوضعية (آخر ممثلى الحداثة التقليدية) تركزت معظمها حول مسائل الوحدة الإنسانية والعقلانية، فقد ثارت مناقشات مشابهة مع خصوم العقلانية والحداثة كليهما، تركزت حول موضوع أساليب التفكير وارتباط أساليب بعينها بما يسميه خصوم الحداثة بـ «العقلية البدائية» التى لا تنتج سوى ثقافة بدائية ولا تستطيع أن تخرج من «شراك بدائيتها».

وفى ألمانيا وفرنسا ثم فى بريطانيا وفى تفاعل واضح مع التطورات الاجتماعية السياسية فى العالم الثالث (أمريكا اللاتينية خصوصًا وجنوب شرق آسيا والشرق الأوسط) اكتسب تيار النسبية الثقافية قوة جديدة بفضل الحداثيين الجدد؛ ومقولتهم الرئيسية إنه من المستحيل اعتبار ثقافة واحدة معيارًا لكل الثقافات الإنسانية، وإنه لابد من السعى لاستخلاص معايير خاصة بكل ثقافة طبقًا لمنظومات معتقداتها وقيمها وبنيتها الاجتماعية، مع اعتبار أن العقل

الإنسانى ـ كمنتج للمعرفة وليس مجرد مستوعب أو حافظ للمعلومات ـ أنتج ثقافات مختلفة، بقدر ما أنتج «لغات» مختلفة (رغم وحدة القواعد أو الأبنية العميقة لكل اللغات البشرية) وإن هذه الثقافات المتنوعة لم تكن تعبيرًا عن بيئات جغرافية بقدر ما لم تكن تعبيرًا عن خصائص بيولوجية؛ وإن الثقافات التى تجمدت عبر التاريخ كانت عادة منعزلة، وعلى ذلك يستحيل استبعاد عمليات «التواصل» الثقافى أو «التثاقف» التى أدت فى حالات كثيرة إلى تغييرات كيفية فى ثقافات مختلفة حولتها من ثقافة وثنية أو خرافية مثلاً إلى ثقافة إيمانية أو علمية.. أو من ثقافة كلامية إلى ثقافة عملية.. وفى غالب الأحوال تحتفظ كل الثقافات بكل هذه الصفات مجتمعة.. وهذه بدورها تعد الآن ـ لدى الحداثيين ـ إحدى السمات «الواحدة» المشتركة بين كل الثقافات الإنسانية.

(٣٨٨) نسبية لغوية Lingiustic relativity

فى اللغويات (أو فى العلوم اللغوية) الحديثة يشار دائمًا إلى «النسبية اللغوية» باعتبارها «فرضية سابير وهورف» منذ طرحها عالما اللغة الأمريكيان إدوارد سابير E.Sapir وتلميذه بنيامين لى هورف B.L. Whorf فى أوائل الثلاثينيات من القرن العشرين؛ وفيها طرحت الفكرة التى شاعت بعد ذلك بقوة فى العديد من كتابات علماء الثقافة والاجتماع الثقافى ونقاد الأدب؛ وهى الفكرة التى تقول إن بنية اللغة التى يتحدث بها كل شعب أو مجموعة من الناس ويتوارثونها ذات تأثير عميق ـ وأولوية لا يضاهيها شىء آخر ـ فى تحديد رؤية هذا الشعب للعالم؛ ليس فقط على مستوى المفردات وما تشير إليه من أشياء فى الواقع المادى أو دلالات ومعان فى عالم «الواقع الذهنى»، وإنما أيضًا على مستوى التراكيب اللغوية أو طريقة ترتيب المفردات فى العبارات، والجمل (كتقديم أو تأخير الأسماء والأفعال والصفات)، وعلى مستوى أسلوب توليد المفردات بالصرف – كما يعرف فى العربية ـ وتقنين صوتيات المفردات نفسها.

وتقول فرضية أو فكرة: «النسبية اللغوية» فى صياغتها المتطرفة، إن الناس الذين يتكلمون لغات مختلفة ذات بنية تركيبية وصرفية وصوتية متخالفة،

يعيشون - بالضرورة - منفصلين أو: «فى عوالم منفصلة» بسبب تباعد دلالات التجارب الواقعية والذهنية التى يعيشها أصحاب كل لغة عن تلك التى يعيشها أصحاب اللغات الأخرى، وما يؤدى إليه تباعد دلالات تلك التجارب من تباعد تصور كل مجموعة منهم عن العالم حتى ولو تطابقت موضوعيًا - الصورة الحسية لموضوع التجارب كلها أو لمصدرها (فالرمال مثلاً فى ذهن العربى البدوى - باعتبارها كلمة واحدة - تولد تجربة ذهنية مختلفة عما تولده الكلمة المقابلة فى ذهن إنجليزى أو يابانى يعيش كل منهما على ساحل بحر أو محيط، حيث يتوافر الرمل؛ أو فى ذهن هندى يعيش فى وادى نهر طينى لم ير الرمل فى حياته، ولم يره أسلافه أبدًا... إلخ). ويستخدم أصحاب فكرة النسبية اللغوية - أساسًا - أسلوب فحص المفردات «أو المداخل» الواردة فى معجم لغة ما وما يقابلها فى معجم لغة أخرى.

ومن الأمثلة المشهورة فى تراثنا اللغوى والمعجمى العربى، إطلاق العرب الأوائل فى شبه الجزيرة العربية أسماء عديدة على الجمل - الحيوان المشهور - حيث يشير كل اسم منها إما إلى حالة من حالات الجمل - البدنية أو العصبية - أو إلى مرحلة من عمره أو إلى وضع من أوضاعه؛ وكذلك تعدد أسماء الأسدأو الظبى أو الحصان أو السيف أو الخيمة أو الرمح أو الرياح.. إلى آخر الأشياء التى تكون الإطار الأساسى للبيئة - والطريف أن سابير وهورف استخدما المنهج نفسه، فأشارا إلى تعدد أسماء «الثلج» فى لغة قبائل الأنويت (الأسكيمو) شمالى اسكندنافيا، وقلة أسمائه فى اللغة السويدية التى يستخدمها أكثرية شعب اسكندنافيا نفسها.. مشيرين إلى أن اللغتين أصلهما واحد، لكن تغير البيئة الاجتماعية عند السويديين - بالزراعة ثم بالتصنيع وسكنى المدن - أدى إلى أن فقدت لغتهم المفردات الكثيرة، التى كانت تشير إلى حالات الثلج فى المواسم المختلفة.. وقد ينطبق الشىء نفسه على العربية؛ فلم يعد أبناء القبائل التى خرجت من الجزيرة العربية واستوطنت الشام أو مصر أو تونس مثلاً يستخدمون أسماء للسيف أو للجمل أو للأسد أكثر من تلك الكلمات الوحيدة نفسها بعد أن تغيرت بيئاتهم الطبيعية والاجتماعية، ذلك أن الأسماء العديدة الأولى كانت تؤدى

وظائف بعينها لتحديد حالة الجمل أو وضعه أو سنه، أو بما يساعد على حسن استخدام الجمل وتوجيهه إلى ما يريده المتكلم والمستمع، وقد انعكس ذلك ـ مثلا ـ على الشعر وعلى الخطابة وعلى الأمثال والحكم التى تحل فى أوضاع اجتماعية/ ثقافية بعينها محل الفلسفة؛ وعلى الحوار اليومى العادى فى التشبيهات والاستعارات اللغوية: أى أن الضرورة التى سمحت بتعدد أسماء الأشياء قد فرضت بدورها صيغتها على كل ما يمثل رؤية العالم.. من شعر أو تفلسف أو صياغات بلاغية/ دلالية ذات دور اجتماعى/ اتصالى فى الحياة العادية للناس.

ومع ذلك أضاف «سابير/هورف» حقيقة مهمة، هى أن الاستخدام اليومى للأشياء وللفظ الواحد الذى اختزلت إليه الألفاظ العديدة القديمة، أدى إلى توليد ألفاظ استعارية (أو مستعارة من أسماء أشياء أخرى) لكى تساعد على أداء وظائف جديدة للشىء الواحد، فقد نشأ ـ فى العربية ـ اسم/ صفة أو أسماء عديدة للرمل المستخدم فى البناء (لصنع خلطة الخرسانة) أو للحم الجمل وأجزائه أو لأنواع التمر (البلح المجفف)، تمامًا كما ابتكر السويديون الذين يمارسون رياضة التزلج على الجليد أسماء/صفات جديدة لأنواع الجليد، وحسب حالاته فى المواسم المختلفة ومواقعه على سفوح التلال أو فى السهول.. إلخ.

ويقول نقاد مفهوم النسبية اللغوية فى صياغته المتطرفة تلك، إنه مفهوم يجعلنا نتصور أننا سجناء فى لغتنا (إذ تفرض علينا رؤية محددة للعالم) رغم أن التجربة العملية تؤكد أننا نستطيع الخروج على هذا الفرض (لا مجرد توسيع السجن) عمليا، حتى ولو ظلت تصوراتنا «عن» اللغة كما هى: نظل نقرأ ونتذوق أسماء السيف والأسد والجمل والرمل فى شعرنا أو نقولها فى الأمثال ـ وقد نستعيد دلالاتها القديمة - لكننا فى الحياة اليومية لا نستعيد سوى الدلالة المرتبطة بالاستخدام الفعلى الذى نمارسه الآن للمفردات؛ وقد نقوم بتقديم الأسماء على الأفعال، أو نستخدم الأسماء كصفات أو العكس، رغم تعارض ذلك مع القواعد المقررة فى البنية الأصلية للغة... إلخ، فيتضح إذًا أن المفاهيم الفعلية التى تنقلها الكلمات ذاتها تتغير، كما يمكن أن تتغير تراكيب بنية اللغة لأسباب عديدة اجتماعية/ ثقافية وفيسيولوجية.. إضافة إلى السبب الجوهرى: أى تأثر

اللغة المعينة بلغات أخرى أقدم عهدًا، لكنها اندثرت ظاهريًا، أو بلغات حديثة وافدة... إلخ، وهو ما يعنى أن اللغة وحدها لا تستأثر بتحديد رؤية الناس إلى العالم، رغم أنها (أى اللغة) قد تكون الطرف أو السبب الظاهر المباشر الذى نستخلص منه رؤية جماعة ما من الناس إلى العالم.

يؤكد ذلك «اختبار الألوان»: فرغم أن لكل الألوان الأساسية أسماء فى كل اللغات، فإن الناس من أصحاب لغة واحدة لا يختارون لونًا واحدًا (أو درجة واحدة من لون ما)، إذا طلب منهم أن يختاروا لونًا بعينه، مثلاً إذا طلب منهم أن يختاروا اللون الأصفر ـ مع وجود درجات عديدة منه ومن كل لون آخر ـ فإنهم لن يجمعوا على اختيار درجة واحدة من الأصفر، ومع ذلك فلا جدال فى أنه يوجد «متوسط لونى» واحد يمكن ـ نظريًا ـ أن ننعته باللون الأصفر؛ وكذلك فى كل لون، وقد ترتب على هذا نجاح نقاد الصياغة المتطرفة لفرضية «سابير/ هورف» فى إثبات أنها صياغة «أيديولوجية» وغير علمية، وهى ما وصفت بـ «النسبية اللغوية» أى القول إن اللغة تحتم نوعا بعينه من الفكر، وأن الصياغة المعتدلة التى تضع اللغة بين عوامل أخرى ـ كالبيئة الطبيعية والاجتماعية والمعرفية أو الثقافية ـ كمجموعة من العوامل التى تحدد بتفاعلها نوع واتجاه الفكر؛ أو رؤية العالم، دون التقليل ـ أبدًا ـ من دور اللغة وتأثيرها النسبى فى تحديد ذلك الفكر أو تلك الرؤية.

(٣٨٩) النشوء والارتقاء Evolution

يشير المعنى الأولى لهذا المصطلح إلى تحول الكيان (العضوى أو الاجتماعى) من البساطة إلى التركيب عبر سلسلة من المراحل، ورغم أن المصطلح ـ بهذا المعنى الأولى العام ـ قد وجد منذ بدايات التفكير المجرد (حتى قبل نشوء الفلسفة والعلم) ورغم أنه استخدم فى ميادين كثيرة للتفكير والبحث، فإنه أصبح فى علم الأحياء (البيولوجيا) ركيزة لنظرية أساسية موحدة. فالنشوء والارتقاء البيولوجى يشير تحديدًا إلى التحول الوراثى لجماعات الكائنات الحية من خلال العلاقة بين الكيانات العضوية (الحية) وبين بيئاتها. ويقر جميع علماء البيولوجيا

المعاصرين بحقيقة أن الحياة العضوية قد نشأت وارتقت (ولاتزال) رغم أن البحث مستمر وبكثافة حول القوانين (أو: الآليات) التى تخضع لها عملية التحول، أو مسيرة النشوء والارتقاء.

ورغم أن نشر كتاب: «حول أصل الأنواع بواسطة الانتخاب الطبيعى» لتشارلز داروين عام ١٨٥٩ كان علامة فارقة على بداية البحث العلمى الجاد حول النشوء والارتقاء (كان العالم البريطانى - أيضًا - ألفريد راسل والاس A.R Wallace قد توصل مستقلاً لفكرة أن الانتخاب الطبيعى هو الآلية الرئيسية التى تؤدى إلى ارتقاء الكائنات الحية وتطويرها)، رغم ذلك فقد كانت الأفكار المتعلقة بوجود عملية ارتقاء عامة تشمل كل تجليات الحياة المعروفة منتشرة لدى ثقافات عديدة منذ زمن بعيد (لاحظها أرسطو، وسجلها عدد كبير من الفلاسفة والعلماء العرب، والهنود والصينيين... إلخ)، لكن أحدًا لم يحاول اكتشاف قانون أو استنتاج «آلية» عملية للارتقاء الطبيعى قبل داروين ووالاس، ومع ذلك فإن آلية أو قانون «الانتخاب الطبيعى» لم تكن كافية لتفسير التنوع الهائل للكائنات وتحولات الأنواع، حتى بعد أن تنبه علماء القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لفكرة التكيف مع البيئة التى فسر معها عملية الارتقاء العالم الفرنسى جان بابتيست دى لا مارك فى كتابه «فلسفة حيوانية» Philasophie Zoologique عام ١٨٠٩ - والذى أشار أيضًا إلى أن أجيال الكائنات الحية «تورث» صفاتها التى تكتسبها بالتكيف مع البيئة للأجيال الجديدة. وتأخر الدمج مع فكرتى: «الانتخاب الطبيعى»، و«التكيف مع البيئة وتوريث الصفات الجديدة» بسبب إهمال قوانين الوراثة التى اكتشفها الراهب النمساوى التشيكى الأصل جريجور مندل عام ١٨٦٥، وقدمها فى بحثه المشهور «تجارب فى تربية وتحويل النبات» رغم نشر البحث فى مجلة جمعية العلوم الطبيعية النمساوية فى برون، ولم يتنبه العلماء لأهميتها إلا حين أعاد دراستها مجموعة من العلماء الفرنسيين والألمان (هم جودى فيبر وكارل كورينز وإريك فون تشيرماك).

وكانت نقطة التحول هى اكتشاف مندل أن ما يتم توريثه ليس الصفات الجديدة المكتسبة، وإنما العناصر الكامنة فى نواة الخلايا الحية أو الجينات

Genes حاملات الخصائص الوراثية والمسئولة عن «حفظ» صفات الكائن الحى كلها وتشكيلاته، وعن توريثها بالتالى للأجيال التالية، وهى فى حد ذاتها عناصر قابلة لاكتساب «علامات» جديدة للصفات المكتسبة أو لحذف صفات قديمة وإسقاطها.. وبذلك تأسس ـ من ناحية ـ علم الوراثة Genetics، كما اكتملت منظومة القوانين التى تتشكل منها آلية الارتقاء فى المنظور العلمى الحديث: التكيف مع البيئة وتوريث الخصائص ـ أو العلامات الخاصة بها على جيناتها ـ الجديدة المكتسبة، والانتخاب الطبيعى..

وفى مجال العلوم الاجتماعية والإنسانيات يتمتع مبدأ: «الارتقاء» بانتشار واسع، إذ تقبله مفكرون متنوعون ومختلفون، بقدر ما بين ماركس وفرويد ودور كايم من اختلافات فى فلسفة التاريخ وعلم النفس وتاريخ الحضارة وتفسير تحولات الثقافات عبر التاريخ وفى الأنماط المتباينة من المجتمعات ومن النظم المعرفية. ورغم انحسار نفوذ مبدأ الارتقاء نسبيًا بعد النصف الأول من القرن العشرين – فى العلوم الاجتماعية والإنسانيات ـ فقد استمر تأثيره فى عدة علوم، مثل الأنثروبولوجيا (عند جوردون تشايلد مثلاً، فى كتابه المشهور: النشوء والارتقاء الاجتماعى ـ لندن ـ عام ١٩٥١)وفى علم النفس التربوى (عند جان بياجيه ونظريته فى النمو النفسى والذهنى)...إلخ.

ورغم تقلص نفوذ «مبدأ الارتقاء»، فإن النظرية المتولدة عن هذا المبدأ تكاد تكون – ولاتزال – أكثر النظريات استقرارًا فى تفسير التحول الاجتماعى لدى أصحاب الموقف النقدى التاريخى، التى يتبناها الآن مفكرون يجمعون بين المنظور الليبرالى والمنظور العشوائى والمنظور الحتمى للتطور الاجتماعى (من: أنتونى جيدينز و: د. نيسبت إلى يورجين هابرماس وتيرى إيجلتون، حتى فريديرك ياميسون) أى يتبناها كل من لايزالون يؤمنون بـ: «التقدم Progress باعتباره المسار المؤكد للمجتمع الإنسانى، بصرف النظر عن أنه مسار تتخلله التواءات وتراجعات ونكسات عديدة، ويجمعون كلهم تقريبًا على أن المجتمع الإنسانى المتمتع بكل من العقلانية والديمقراطية وحكم القانون يستطيع دائمًا أن يعالج

عوامل الانتكاس والتراجع بقدرته على«حذف» أو «كبح» العناصر السلبية من كل من «طبيعة» التكوين النفسى ـ للأفراد ـ والاجتماعى ـ للمجتمعات.

وفى فلسفة العلم – والمعرفة – اكتسب مبدأ الارتقاء أهمية متزايدة، ولايزال يكتسب المزيد منها (رغم أن فيلسوف العلم الأشهر ـ الراحل ـ كارل بوبر ـ رفض مبدأ الارتقاء فى التاريخ الاجتماعى، فإنه أعلن فى أخريات أيامه بإقراره بسلامة مبدأ «ارتقاء المعرفة» وشارك فى صياغة مفهومها) وذلك أيضًا رغم أن المنطلق الفلسفى كان التشكيك فى أن الارتقاء حقيقة واقعية، والقول إنه مجرد «نظرية» غير أن الكشوف التى حققتها علوم الجغرافيا الطبيعية، وحفريات الأحياء القديمة وعلم الأجنة والتشريح والأعصاب.. إلخ.. كلها تشير إلى حسم الإجابة عن ذلك السؤال فى مجال الارتقاء البيولوجى، ومع ذلك لاتزال تلك العلوم وغيرها عاجزة عن إقامة الدليل العلمى على وجود علاقة سببية بين كشوفها وبين وجود «تسلسل» مترابط بين الكائنات، وعلى وجود حلقات ربط بين مختلف الأنواع والأجناس شديدة التباين، وهذا هو التحفظ الرئيسى الذى طرحه لودفيج فيتجنشتاين الفيلسوف التحليلى الأكبر فى القرن العشرين (النمساوى البريطانى).. وهو التحفظ الذى استثار العديد من الجهود، يبذلها فلاسفة العلم ـ ولايزالون ـ لإقامة: علم معرفة ارتقائى.. evolutionary epistemology (انظر: ماركسية؛ داروينية).

(٣٩٠) النظارة (مشاهدو فنون العرض) Audience

واحد من أهم المصطلحات «المفاهيم»، فى علم اجتماع الثقافة، ووسائل الاتصال الجماهيرى المعاصر لدى مختلف مدارسه الفكرية (من البنيوية ومابعدها والما بعد حداثية، وفى دراسات ثقافة ما بعد الاستعمار والمجتمعات النامية... إلخ). والمفترض نظريًا أن «النظارة» هم ـ بشكل عام ـ الهدف الذى تتوجه إليه كل وسائل الاتصال، بمعنى أنهم «جماعة من كتلة الجماهير» Mass-es.. ولذلك فإنهم يتميزون عن كل من «القراء» و«المتفرجين» ـ أى يتميز «النظارة» عن مستهلكى كل أشكال الاتصال المكتوب (فغالبًا هؤلاء القراء يتلقون

الرسالة الموجهة، فرادى) كما يتميز النظارة أيضًا عن المتفرجين على أو مستهلكى «الاستعراضات»، مثل مشاهدى الأحداث الرياضية والمواكب الراقصة. وفى الماضى كان لمصطلح «النظارة» - منذ أرسطو - علاقة أساسية بفن المسرح الدرامى، ثم ارتبط بفنون العرض المسرحى الأخرى (من الأوبرا والأوبريت حتى الباليه ومسرح المنوعات والكباريه السياسى - فى الستينيات)، ثم ارتبط أيضًا منذ أوائل القرن العشرين بالسينما، غير أن «مصير» المصطلح وربطه بالدراسات الاجتماعية (المتعلقة بالثقافة السياسية والسياسات الثقافية) أصبح أكثر احتدامًا لارتباطه بالتليفزيون.

يقول بيتر بروكر (أستاذ الثقافة الحديثة والأدب فى جامعة نيت البريطانية - نورثامبتون - فى دراسة مشهورة له - نشر أرنولد - لندن ١٩٩٩): إن علم اجتماع الثقافة زعم فى الخمسينيات أن النظارة يشكلون كتلة موحدة، يمكن التنبؤ بسلوكها وردود أفعالها، ووافقهم على ذلك المنتجون والمعلنون، بل زعموا أن «الباحث» نفسه (أو العالم الاجتماعى) يمثل هذه الكتلة الموحدة المصمتة والمعروف ردود أفعالها وكيف تفكر مقدمًا، تمامًا مثلمًا كان نقاد الأدب يعتبرون أنفسهم «ممثلين» لجمهور القراء. ويقول بروكر إن الأمر اختلف خلال ربع القرن الأخير، فأصبح علم اجتماع الثقافة ووسائل الاتصال يرى ضرورة إدراك التكوين الاجتماعى لكتلة النظارة، وتنوعها من داخلها حسب كل من: الجيل والجنس والفئة أو الطبقة الاجتماعية ونوع ومستوى التعليم.

وأخيرًا أثبتت الدراسات السكانية (الأثنية - أو العرقية) أن الانتماء العرقى الثقافى يقوم بدوره أيضًا كعنصر فاعل فى تقسيم «النظارة» مع العناصر المذكورة، وفى تحديد ردود أفعالهم واستجاباتهم التى يمكن أن تتنوع - أيضًا - حسب كل من حالتهم النفسية الجماعية؛ ثم حسب الظروف السائدة التى تسهم وسائل الاتصال نفسها فى صنعها أو فى رسم صورتها وتحديد معناها لدى «النظارة».

فى الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن الماضى قام عالم اجتماع الثقافة ووسائل الاتصال البريطانى الكبير ديفيد مورلى بدراستين متتاليتين: الأولى

(نظارة بحجم الأمة: بنيتها وفك شفرتها عام ١٩٨٠؛ والثانية بعنوان «تليفزيون العائلة: السلطة الثقافية والتسلية المنزلية» عام ١٩٨٦، نشر :كوميديا ـ لندن)، فأقام تحليله لردود فعل النظارة (البريطانيين) على أساس طبقى؛ غير أن زملاء (له مثل: هوبسون وجراى وجانيس رادواى) أثبتوا فى بحوث ميدانية أن التقسيم الطبقى وحده لا يكفى، بل قد لا يكون بأهمية كل من الانتماء لجيل أو لجنس أو لعرق أو لمستوى تعليمى وثقافى بعينه أو لمهنة بذاتها...

وقد سارت الدراسات الخاصة بتأثر النظارة بوسائل الاتصال المعاصرة فى المسار نفسه (وكذلك الدراسات الخاصة بتأثير وسائل الاتصال نفسها فى أنواع النظارة وأقسامهم).

فى البداية سيطرت المدرسة السلوكية الأمريكية على تلك الدراسات التى زعمت أن لكل «مثير» من وسائل الاتصال، رد فعل واحدًا ومساويًا له. وكان هذا الاتجاه الذى بذر بذوره عالم الاجتماع الثقافى ـ السلوكى ـ الأمريكى هانز أيزنيك؛ هو المسئول عن إشاعة فكرة أن وسائل الاتصال الجماهيرية هى التى تجعل الجمهور من المراهقين (موضوع دراسة أيزنيك المشهورة عن: الجنس والعنف فى وسائل الإعلام الجماهيرية)، إما أن يميلوا إلى محاكاة ما يشاهدونه، أو أن يسلبوا القدرة على التمييز وعلى الشعور الإيجابى بمعنى أو بدلالة ما يشاهدون. وهذا الرأى هو ما يتبناه غالبية الإصلاحيين والتربويين فى الغرب الآن؛ وعلى أساسه قام النقد الجذرى لوسائل الاتصال الغربية ومنتجاتها الذى تولاه جيل جديد من الباحثين ينتمون لمدرسة ما بعد الحداثة (خصوصًا فى تيارها النقدى عند جان بودريار فى فرنسا وفريدريك ياميسون فى الولايات المتحدة) أو لمدرسة «ما بعد الاستعمار» خصوصًا فى الهند وإفريقيا جنوب الصحراء وفى بعض البلدان العربية (حيث تشيع الكتابات الصحفية القائمة على الانطباعات أكثر مما تتأسس على دراسات علمية منهجية منظمة).

وفى السبعينيات ظهرت مدرسة (فى إطار علم النفس الثقافى الاجتماعى) رأت أن وسائل الاتصال الجماهيرية تؤدى إلى «إشباع رغبات» النظارة؛ ورأت أن ثمة تقابلاً متوازنًا بين كل مضمون لأية رسالة ترسلها تلك الوسائل، ورد الفعل

الفعلى من جانب كل فئة من فئات الجمهور.. وعلى أساس هذا الرأى انطلقت أيضًا بحوث ذات طابع سياسى/ ثقافى/ اجتماعى، خاصة فى دراسات علماء اجتماع الثقافات القديمة، بعد التحرر من الاستعمار وفى أثناء الانشغال بإعادة بناء ثقافة قومية تعيد لشعوب «المستعمرات» السابقة الإحساس بهوية خاصة بها، والانتماء لجذور ولاختيارات خاصة بمستقبلها فى ضوء إدراكها لطبيعة موروثها وتفاعل هذا الموروث مع معطيات كل من عصر الاستعمار والمرحلة التالية للاستقلال، على أساس أن «النظارة» فى تلك المجتمعات يتجمعون شعوريًا وفكريًا حول مضامين رسائل تخص ماضيهم، ونضالاتهم، واختياراتهم وإدراكهم، لما قد يكون عليه مستقبلهم.

غير أن الدراسات المعاصرة فى الغرب انفصلت عن هذا الاتجاه، وربطت بين تأثير وسائل الاتصال فى «النظارة» وبين قضيتى: «السلطة الاجتماعية السياسية»، و«تغريب النظارة عن أنفسهم وعن الحياة الواقعية التى يعيشونها»، و(كان ذلك بتأثير دراسات ميشيل فوكو عن «السلطة» وبيير بورد يو عن «الذوق») أما جان بودريار فرأى أن «النظارة» أنفسهم أصبحوا جزءًا من «الواقع الذى تصنعه وسائل الاتصال؛ يختارون ما تختاره ويرون العالم كما تراه»، وأنهاقد «أذابت الصورة فى الحقيقة وصنعت حقيقة، غالبية خامتها من الصور» (فى: التقليد والمحاكاة - ترجمة شيليا جلازر وآن آربور - نشر جامعة ميتشيجان - ١٩٨١ - ١٩٩٤).

وهذا التشكيل الذى تصنعه وسائل الاتصال الجماهيرية للنظارة، وللعالم «المعاش» هو ما يراه ديفيد ماك كرون من جامعة أدنبرة (فى علم اجتماع النزعة القومية - أدنبرة - ١٩٩٩) أكثرما يهدد: «قوميات ما بعد الاستعمار» فى العالم الثالث وتيارات الديمقراطية الجديدة فى الغرب نفسه.

(٣٩١) نظام اجتماعى Social - System

منذ كتب أفلاطون «الجمهورية» على الأقل فى القرن الرابع ق.م أصبح مفهوم النظام الاجتماعى أحد هموم كل من الفلسفة السياسية، وعلم التاريخ إلى أن

دخل أيضًا فى هموم علوم الاجتماع السياسى والنفسى الاجتماعى وغيرها. وقد شيد الفلاسفة العرب ـ منذ الفارابى على الأقل فى كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» أساس المفهوم العلمى السائد إلى الآن للنظام الاجتماعى استنادًا إلى الحديث الشريف: «إذا اجتمع منكم اثنان فليؤمرا أحدهما». فالنظام الاجتماعى له وجهان: إذ يبدأ باجتماع اثنين أى أنه تجمع إنسانى ما يتفاعل أعضاؤه منذ أن يكونوا اثنين تفاعلاً مباشرًا أو غير مباشر فى موقف مشترك. ثم إنه «مؤسسة» وليس مجرد التقاء أفراد (مفهوم أن يكون ثمة أمير أو رئيس وشريعة أو قانون يحكم العلاقة على أن تتم الإمارة بالاتفاق على ضوء تلك الشريعة أو القانون، وعلى أن يكون ثمة هدف مشترك ينظم حركة العلاقات والعمل).. وقد تطور مفهوم الفارابى حتى وصل – من المشرق إلى المغرب عند ابن باجه الأندلسى ثم عند ابن رشد إلى أن وصل إلى ابن خلدون وابن الأزرق اللذين أكدا نقطتين جديدتين فى ضوء الرشدية: إمكانية احتواء النظام الاجتماعى الكلى على نظم جزئية (طوائف، قبائل، عائلات، أرباب حرف ومهن، ومن ثم فى عصرنا أحزاب: هيئات... إلخ) ثم إمكانية – وضرورة – قابلية القانون الأساسى للتطور فى ضوء المصالح الرئيسية للنظام الأساسى (نظام الأمة). ونجد أثرا من هذا الفهم فى الفلسفات الغربية السياسية والاجتماعية فى العصر الحديث، منذ دور كايم وقبله: كونت وسبنسر وماركس. لكن محور أو مركز الثقل فى هذه الفلسفات تراوح بين اعتبار الإرادة السياسية، أو التجمعات الطبقية ـ على أساس اقتصادى ـ هى المحور الذى تقوم عليه النظم الاجتماعية. غير أن الفكر الغربى حقق تطورًا حاسمًا منذ أصدر بارسونز كتابيه: «بنية النظام الاجتماعى» (١٩٣٧)، ثم : «نظريات المجتمع» (١٩٦١)، اللذين تبدو فيهما مؤثرات عدد من المفكرين رغم اختلاف منطلقاتهم الفلسفية، على رأسهم: جرامبشى من ناحية (فى الفهم الاجتماعى – السياسى) وتوينبى وسوروكين (فى الفهم التاريخى ـ الثقافى) للنظام الاجتماعى، وماكس فيبر من ناحية أخرى فى الصياغة العامة للنظرية التى أكدت ضرورة وجود مركزية جذب رئيسية للنظام الذى يضم الأفراد فى بيئة موحدة (جغرافية ـ اجتماعية) تتحقق الوحدة فيها على أساس الثقافة الواحدة أى: اللغة، الشرائع، الرموز الاجتماعية أساسًا. وبذلك لم يعد الأفراد

هم عناصر تكوين النظام الاجتماعى، وإنما التجمعات: الأسرة، المهنة، المدرسة - النقابة، الحزب.. إلخ، حيث يجد الفرد وعيه وانتماءه للبيئة العامة أى المجتمع الكلى أو الأمة والدولة.

(٣٩٢) نظام معرفى Cognitive System

يفترض نظريًا فى كل من علم اجتماع الثقافة وعلم اجتماع المعرفة وفى علم النفس المعرفى - أن لكل مجتمع ولكل شخص «نظامًا معرفيًا» خاصًا به يتكون من مجموعات من عناصر المعرفة أو المعتقدات التى يستند إليها المجتمع - أو الشخص - فى تعرفه على العالم من حوله وفى تعامله مع هذا العالم، أو التى تتكون منها (فى حالة المعتقدات) عقيدته الكلية. أما موضوعات النظم المعرفية فليس لها حصر، فنحن نجمع فى عقولنا «معلومات» وانطباعات وتصورات وشذرات من المدركات بصورة مستمرة ثم «تنتظم» هذه المجموعات من المدارك فى «نظم معرفية» عن أشخاص وجماعات، وظواهر وتواريخ ومجتمعات ومؤسسات... إلخ، إنها نظم معرفية جزئية تتشكل من تفاعل المعلومات والمفاهيم والتصورات الذهنية لكى يتكون من هذه النظم المعرفية الجزئية الفرعية فى النهاية «النظام المعرفى» الكلى أو الشامل الذى يتميز به مجتمع أو فرد بعينه. لكن المشكلة الرئيسية التى تدرسها علوم الاجتماع الثقافية والمعرفية وعلم النفس المعرفى تتعلق بمدى تماسك واتساق جزئيات «النظام المعرفى» ومكوناته من معلومات أو انطباعات أو تصورات أو معتقدات أو مفاهيم أو مدى تنافرها. ومن الواضح أنه كلما اتسقت مكونات النظام المعرفى لمجتمع أو لشخص كان أكثر قابلية للتوحد أو للانتظام الصحى فى حركة منتظمة الإيقاع، تتزايد سهولة عملية حل تناقضاتها الواقعية، ومن أكثر ما يميز أى نظام اجتماعى مستقر وقادر على التطور الصحى التماسك والاتساق بين عناصر «نظامه المعرفى» والانتظام حتى بين متناقضاته (رأى الفرنسيين فى نابليون أو ديجول، اعتقاد العلمانيين فى كروية الأرض؛ التمسك بتفسير العلم لقوانين العالم ذاته وليس تبريرها بأقوال خرافية أو تعميمية... إلخ).. إن درجة الاتساق الداخلى أو

التماسك العضوى بين مكونات النظم المعرفية فى المجتمع معيار عام من معايير تماسك المجتمع ذاته واستقراره وقابليته للتطور. وعندما يتحقق هذا الاتساق يسميه علماء الاجتماع «التناغم المعرفى» ونقيضه هو «التنافر المعرفى» الذى يعد عاملاً رئيسيًا من عوامل التنافر الاجتماعى (أى انعدام قابلية المجتمع للتماسك) وهو غير التناقض الاجتماعى الذى يمكن أن يقوم فى إطار مجتمع متناغم معرفيًا.

(٣٩٣) النظرة العالمية Weltanschauung

شاع هذا المصطلح الألمانى فى الأصل - منذ أواخر القرن الثامن عشر، مع نضج مفهوم «المذهب الفلسفى الكامل» الذى يغطى به الفيلسوف كل المجالات والموضوعات «التقليدية» للفلسفة (كالوجود والمنهج والمعرفة والحق والخير والجمال والتاريخ والسلوك - أو الأخلاق... إلخ... إلخ) وهو يشير إلى معنى «المفهوم العام» الذى تنطلق منه نظرة واحدة ومتكاملة إلى كل تجليات أو مظاهر العالم الكلية العامة أو الجزئية؛ وبشكل أكثر تحديدًا يشير إلى مثل هذه النظرة العامة من حيث احتوائها على ـ أو قدرتها على أن تحتوى ـ منظومة متكاملة من المبادئ أو من القيم المبدئية ومن حيث إمكان استخلاص نتائج عملية من المكونات النظرية لهذه المنظومة. وقد شاع طوال القرن التاسع عشر وفى مدة طويلة من القرن العشرين إطلاق صفة «النظرة العالمية» على مذاهب فلسفية ـ مثل الماركسية وقبلها الهيجلية أو على نظريات نشأت أصلاً لتفسير تطور الكائنات الحية ونشوئها مثل الداروينية أو على مدارس علمية ـ فى الرياضيات والفيزياء مثل نسبية آينشتين. لكن تطور علوم «المنهج» أو المنطق وما طرأ من تطورات جوهرية فى معظم العلوم الاجتماعية والإنسانية وما أدت إليه من اكتشاف «خصوصية» الظواهر التاريخية ـ الاجتماعية والفردية من ناحية، واكتشاف ضرورة تداخل وتفاعل كثير من هذه العلوم وتوظيفها فى «نسق» معرفى ومنطقى مضبوط لتفسير أية ظاهرة منعزلة، ولكشف علاقتها بالظواهر الأخرى.. أدت هذه التطورات كلها إلى القضاء على القيمة العلمية لمفهوم

«النظرة العالمية» وعلى مدلوله فيما يتعلق بالمدارس الفلسفية التى أطلقت الكلمة عليها. ومع ذلك فلايزال المصطلح يطلق على النظرات «العامة» فوق الفلسفية كالنظرة الدينية أو العلمية أو الصوفية، بصرف النظر عن انتمائها الفلسفى. وربما كان للفكر الفلسفى الفرنسى الحديث الفضل فى استبقاء حياة مفهوم المصطلح الألمانى حين أعطاه المفكرون الوجوديون ثم البنيويون الفرنسيون صياغة: «الرؤية» وجعلوه: «رؤية إلى العالم أو للعالم Vision de Monde. فحمل مصطلح «الرؤية» مدلولات مصطلح «النظرة العالمية» الألمانى نفسه، لكن دون ربط المصطلح الجديد بأى إطار فلسفى محدد.

(٣٩٤) نظريات الاتصال Communicating Theories

ترتبط هذه النظريات ـ الحديثة نسبيًا ـ بأحد فروع علم الاجتماع؛ وهو الفرع الذى ربما أصبح أكثر فروع هذا العلم أهمية منذ الستينيات فى القرن الماضى ومنذ كتبت عالمة الاجتماع الأمريكية الكبيرة مرجريت ميد كتابها المهم «العقل والذات والمجتمع» عام ١٩٣٤. وتحدد مجال البحث ومحور الفكر النظرى ـ بموضوع السعى إلى تحديد ـ وتحليل ـ أصول المعانى (الرمزية خصوصًا) التى تتكون منها الثقافات الإنسانية، ثم تحديد القنوات والسبل التى يتم عن طريقها نقل تلك المعانى وانتشارها ،وهنا تلتقى نظرية الاتصال بنظرية الانتشار الثقافى (انظر: انتشار ثقافى) التى تعتقد أن البشرية بكل ثقافاتها تشترك فى معان كبرى عامة تنشأ كل منها ـ أو كل مجموعة منها ـ فى مركز بعينه ثم تنتشر منه إلى المراكز الأخرى مثلما انتشر معنى الارتباط بين الموت والدفن فى الأرض وبين تجدد الحياة مع انتشار الأسطورة الأوزيرية المصرية القديمة إلى كل بلاد الشرق الأدنى القديم تقريبًا. وينتقل البحث النظرى والتحليلى أخيرًا إلى تحديد وتحليل نتائج اعتماد الجماعات البشرية على مثل تلك المعانى وقدرتها على خلق المعانى الجديدة. وقد يقبل معظم علماء الاجتماع الافتراض المبدئى القائل إن التواصل عن طريق «لغة» مشتركة هو شرط لوجود أى «مجتمع»، وذلك رغم أنهم قد يفسحون مكانًا ـ أيضًا ـ لإمكانية التواصل غير اللغوى ـ أو الذى لا يعتمد على

لغة منطوقة بالكلمات (انتقال المعانى عن طريق الإشارات أو أسلوب الأداء أو تحركات السلوك أو إضافة دلالات خاصة إلى معانى الكلمات عن طريق إيقاع الكلام أو حركات الأيدى... إلخ) وتنبع أهمية هذا الميدان العلمى لعلم الاجتماع من أنه من أوائل ميادين البحث الاجتماعى التى «فرضت» صياغة نظرياتها على أساس البحث الميدانى العملى والتجريبى. وعلى أساس هذه البحوث وضعت دول متقدمة كثيرة خططها للتعامل مع مجتمعات أخرى - أو عدلت خططها القديمة - خاصة فيما يتعلق بالتعامل مع مجتمعات ذات ثقافات مختلفة أو متخلفة مستقلة أو خاضعة أو يستهدف إخضاعها.

وجدير بالذكر أن الاهتمام بنظرية الاتصال ـ فى إطار علم الاجتماع الوضعى العام - لم يبرز إلا فى الثلث الثانى من القرن العشرين، خاصة فى الدراسات الغربية الحديثة عن أنماط أنظمة الرموز الاجتماعية فى المجتمعات الشرقية والإفريقية وعن وظيفة هذه الرموز فى المجتمعات الشمولية الحديثة (الشيوعية والنازية خصوصًا). وأيضًا فى دراسات علم اللغة الحديث فى مجال «العلامات» وعلمها «السيميوطيقا» ووظائفها الاجتماعية وأصولها فى المجتمعات البدائية بوصفها دراسات ترتبط فيها علوم اللغة مع الأنثروبولوجى وعلم الاجتماع.

(٣٩٥) نظريات الاعتماد Dependency Theories

منذ منتصف ستينيات القرن العشرين وحتى الآن، نشأت فى إطار علوم الاقتصاد السياسى والاجتماع والتاريخ الاجتماعى نظريات «الاعتماد» على أيدى مجموعة من المفكرين - أساتذة تلك العلوم فى عدة بلدان من أمريكا اللاتينية - وبدأ الأساس النظرى بالقول إنه لابد من معالجة موضوع عملية التنمية (أو التحديث والتطور الاجتماعى/ الاقتصادى/ السياسى/ الثقافى) فى العالم الثالث باعتباره إشكالية تختلف جذريًا وكيفيًا عن العملية المشابهة، التى حدثت فى الدول الصناعية التى سبقت إلى التحديث ـ فى أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية واليابان ـ فأصبحت هى «القوى العظمى» منذ منتصف القرن التاسع عشر. واستند هذا الأساس النظرى إلى تأكيد أن انتشار أنماط وأنواع الإبداع

الثقافى والتطبيق التكنولوجى والنظم الإدارية والقانونية والممارسات الاجتماعية وطرق استغلال وتعظيم الموارد ونقل تلك الأنماط والأنواع من الدول الصناعية المتقدمة لا يفرض على الدول الناقلة (النامية والمتجهة إلى التصنيع والتحديث) أن تتخذ المسارات ولا أن تتبع المواصفات ذاتها التى اتخذتها واتبعتها الدول السابقة إلى التصنيع والتحديث؛ وهو موقف يقابل موقف أصحاب نظريات التحديث الأوائل (ليرنر وروستو أواخر الخمسينيات اللذين اعتمدا على أفكار فيبر وماركس وأضرابهما)، الذى كان قد رأى أن مستقبل العالم الثالث يتشكل أساسًا بتأثير انتشار «تركيبة» قيم الحداثة وتوجهاتها والبنى الاجتماعية والسياسية وأساليبها فى توظيف العلم.. إلخ، التى سادت الدول الصناعية الأقدم (فى أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية أساسًا).

نشأت نظريات الاعتماد باعتبارها امتدادًا وتطورًا لاهتمام تاريخى لدى مثقفى أمريكا اللاتينية كان (ولايزال) يدور حول التساؤل المشهور: ماذا يدور فى العالم الثالث؛ ولماذا استمر تخلف أمريكا اللاتينية، فلم تتغير إلا قليلاً بالقياس إلى أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية بعد أكثر من مائتى عام من التفاعل المكثف معهما سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا؟

وكان «حجر الأساس» فى أول صياغة لنظريات الاعتماد، مقال كتبه - مشاركة - فرناندو هنريك كاردوزو عالم الاجتماع البرازيلى الكبير، وإينزوفاليتو المؤرخ الشيلى عام ١٩٦٥؛ وانضم إليهما بعد ذلك كل من: راؤول بريبش عالم الاقتصاد السياسى فى جامعة سنتياجو (بشيلى) وكايوبرادو وسيرجيو باجو وسيلزو برنادو علماء الاجتماع السياسى والاقتصاد من المكسيك والأرجنتين الذين انشغلوا بدراسة العلاقات بين البنية الطبقية لمجتمعاتهم ومسارات تطورها؛ ثم انضم إليهم علماء التاريخ الاجتماعى الثقافى: فلورستان فيرنانديز وبابلو جونزاليز كازانوفا وأوزفالدو سنكل، الذين درسوا الدلالات الاجتماعية السياسية الثقافية للبنى الاجتماعية الجديدة، التى ظهرت خلال تاريخ التفاعل الطويل بين بلدان أمريكا اللاتينية وبلدان «المركز» فى أوروبا والولايات المتحدة..

وكان العالمان الكبيران، كاردوزو وفاليتو هما من تمكنا من تجميع الدلالة النظرية المستخلصة من كل هذه الدراسات وصاغا منهجهما الذى أطلق عليه: «المنهج البنائى التاريخى»، وجمع هذا المنهج بين تحليل الكيفية التى حددت بها البنى العالمية الثابتة نسبيًا احتمالات النمو للبلدان النامية المختلفة، وبين تقييم الكيفية التى تم بها نقل أنماط وأنواع النمو متفاعلة مع العوامل والصراعات المحلية التاريخية (الموروثة) والمستحدثة، وفى منظور هذا (المنهج البنائى التاريخى) صار من الخطأ - ومن المستحيل - إخضاع ذلك التحليل لمنطق شكلى أو واحد (أحادى) المسار، نظرًا لتداخل مجموعة من العوامل، تتفاعل رغم تعارضها وتناقض مصادرها (من العالم الخارجى ومن الداخلى) وتناثر أو تباعد مجالاتها (ثقافية واجتماعية وسياسية وتكنولوجية واقتصادية) أو الانقطاع بين أزمنتها (فى أزمنة تاريخية مختلفة تنتمى إلى ثقافات وحضارات متباينة وفى أزمنة حديثة أو معاصرة تنتمى بدورها إلى مصادر متباينة).

وكان على التحليل أن يتبصر بمسارات ومستويات ذلك التفاعل الهائل ونتائجه المتغيرة والمتحركة (وفى هذا الصدد قدم كاردوزو نقدًا بالغ الأهمية لفهم الماركسيين الأوروبيين للمنطق الجدلى- أو الديالكتيك - الذى استمده ماركس وإنجلز من هيجل، ويقوم هذا النقد على أن ما فعله إنجلز وتلاه لينين وستالين أدى إلى اختزال الديالكتيك إلى تناقض ثم تفاعل الظاهرة ونقيضها؛ بينما تكمن أهمية المنطق الجدلى فى الاستبصار بالعلاقات شديدة التعقيد بين منظومات متكاملة من النقائض/ التوائم).

وفى ذلك التحليل - الذى أضاف إليه ريتشارد مونك فى روديسيا (زيمبابوى الآن)، وسمير أمين فى مصر أبعادًا جديدة، رفض المنهج البنائى التاريخى فكرة «التحديثيين» التقليديين القائلة إن عمليات الانتشار لعوامل التحديث من الغرب (المركز) إلى العالم الثالث هى التى دفعت إلى التحديث هناك، لكن المنهج نفسه لم ينكر أن نفوذ المركز وتأثيره كان قوة حاسمة فى «تشكيل» خطوات ومراحل التحديث فى «دول الهامش» على المستوى الاقتصادى.

ويشير مصطلح الاعتماد نفسه إلى مدى التأثير الحاسم للعوامل الاقتصادية/ السياسية العالمية (التى تتفاعل وتتحدد فى المركز) على الحركة الاقتصادية السياسية والاجتماعية بالتالى فى بلدان الهامش، وأكد أصحاب صياغات تالية لنظرية الاعتماد، أن «الاعتماد» لا ينطبق فقط على العلاقات بين «الدول»، لكنه ينطبق «أساسًا» على العلاقات بين الأمم (المجتمعات)، وهى العلاقات التى تتضمن مجموعات من الروابط التى تنشأ بين جماعات مصالح أو بين طبقات فى كل مجتمعات المركز ومجتمعات الهامش؛ وهى أيضًا علاقات تتأثر بالتقلبات والظروف التاريخية/ الاستراتيجية والثقافية والسياسية.

وفى السبعينيات امتد تأثير أصحاب «نظريات الاعتماد» إلى خارج أمريكا اللاتينية والعالم العربى وإفريقيا، وظهرت الدراسات الكمية لتحليل تأثير الاستثمارات الأجنبية ـ عابرة القوميات ـ بالصورة التى نعرفها عند فولكر بورنشاير فى بريطانيا وكريستوفر تشيس دان وريتشارد روبينسون فى الولايات المتحدة (عن مجلد عام ١٩٧٨ من مجلة التنمية فى العالم - اليونسكو).

وألقى هؤلاء الضوء على عدة جوانب من «ظاهرة» الاعتماد لم يكن علماء العالم الثالث قد تنبهوا لها: فرغم أن الصياغات السابقة قالت بضرورة الانتباه إلى التداخل المتشابك بين الجماعات والمصالح والتوجهات المحلية ـ بموروثاتها وتحولاتها ـ وبين نظيراتها الأجنبية العالمية فى البلدان المتطورة صناعيًا، فإن المفكرين الغربيين تنبهوا إلى ضرورة الاهتمام بالنتائج التى لا يمكن التنبؤ بها قبل حدوث «التحديث» أو «التنمية» بالفعل، وكان مفكرو العالم الثالث الأوائل يتصورون مثلاً أن توافق المصالح بين المنتجين الزراعيين والتجار فى دول الهامش وبين الصناعيين فى الدول المتطورة يمكن أن يسد الطريق أمام تصنيع المجتمعات النامية، حتى بعد أن بدأ التصنيع فعلاً فى عدد من دول الهامش (الأرجنتين والبرازيل والمكسيك ومصر والهند.... إلخ)، فقد أصر البعض على أن «الأقوياء» فى دول المركز سيعملون على منع نمو القدرات الكافية للإنتاج التكنولوجى المتطور المعاصر، الأمر الذى يؤدى إلى إضعاف سياسات التعليم والبحث العلمى، واتخاذ قرارات قاسية فى شأن الأجور والأسعار، الأمر الذى يثير توترات

سياسية واجتماعية ويعرقل إمكانية التمويل الذاتى للتنمية، وقال آخرون إن التحالفات بين القوى الصناعية عابرة القوميات فى المركز وبين الصناعيين المحليين - فى الهامش - يمكن أن تؤدى إلى نمو سريع للقدرات الصناعية مع ما يستلزمها من تطور فى التعليم والبحث العلمى والإدارة، لكن هذا لا يؤدى بالضرورة إلى اتباع ذلك التطور للمسارات نفسها التى اتخذها فى دول المركز ولا أن يؤدى إلى النتائج الاجتماعية والثقافية والنفسية نفسها.

وفى الثمانينيات وجهت إلى نظريات الاعتماد انتقادات كثيرة، على رأسها تركيزها الشديد على العوامل الخارجية وتأثير تلك العوامل والعناصر فى عملية التنمية وإظهار ضعف التنمية ـ أو توقفها ـ بسبب تلك العناصر، وإرجاع التخلف إلى تأثير نتائج انتشار التركيبة الرأسمالية/ الليبرالية، وقال النقاد إنه قد يكون العكس هو السبب، أى ضعف رأس المال وانعدام الليبرالية. ومع ذلك فإن التطورات العالمية نفسها تؤكد استمرار الأهمية العلمية للتحليلات التى يقدمها أصحاب نظريات الاعتماد، على رأس تلك التطورات تضخم الديون المتراكمة على «مجتمعات العالم الثالث»، وإجبار تلك المجتمعات على فتح أسواقها أمام الواردات من «المركز» مع زيادة تكاليف ـ ومطالب الحصول على ما يهيئ للهامش إمكانية تطوير مستوياته العلمية والتكنولوجية؛ وتزايد الرقابة السياسية من المركز على تدفقات الاستثمارات؛ وفرض الاتجاه إلى التصدير على برامج التنمية فى الهامش، الأمر الذى يربط تلك البرامج أكثر بالأسواق وبمصادر التمويل العالمية الأجنبية.. وتعد نظريات الاعتماد من الثمار الفكرية القليلة، التى بدأت ونضجت فى العالم الثالث ثم فرضت نفسها على فكر «المركز» المتقدم.

(٣٩٦) نظريات التحديث Modernisation (Theories)

لم تتطور هذه «النظريات» إلا بعد الحرب العالمية الثانية واتساع ـ ونجاحات ـ حركة التحرر الوطنى فى المستعمرات القديمة فى العالم الثالث (خاصة فى آسيا والعالم العربى وإفريقيا) وبروز ظاهرة سعى الدول حديثة الاستقلال إلى التنمية والتطور. لكن رغم الدور «المحلى» الذى لعبته كتابات متنوعة المشارب الفكرية

والأيديولوجية قبل ذلك ومنذ أوائل القرن (من عبدالرحمن الكواكبى إلى غاندى؛ ومن طلعت حرب إلى ماوتسى تونج؛ ومن أحمد سيكوتورى إلى جوليوس نيريرى... إلخ)، رغم ذلك الدور «المحلى» فإن النظريات نفسها لم تتبلور إلا بعد تحقيق الاستقلال الوطنى فى بلدان مثل الصين والهند ومصر وغينيا ولبنان وسوريا والمكسيك وشيلى والأرجنتين وتركيا وإيران فى تفاعل بين نظريات - أو توجهات - فكرية عامة: قومية وماركسية ودينية وليبرالية، امتزجت بمنجزات علوم - وفلسفات - التاريخ والاجتماع والنفس والاقتصاد. ورغم اشتهار النماذج الأيديولوجية (من الخمسينيات غالبًا) التى تركها زعماء سياسيون أو مفكرون حزبيون (مثل: نهرو فى الهند وشواين لاى فى الصين وعبدالناصر فى مصر وجيلاس فى يوجوسلافيا وبيرون فى الأرجنتين وأوكتافيوباث فى المكسيك.. إلخ) فإن «النظريات» ذات الإطار المعرفى والمرجعية التاريخية والمناهج المحددة لم تتطور إلا فى الغرب وبوجه خاص فى ظل سيطرة المدرسة البنائية/ الوظيفية على علم الاجتماع فى «الأكاديمية» الأمريكية والبريطانية منذ أواخر الخمسينيات وطوال الستينيات وردحًا من السبعينيات (كما يتجلى فى كتابات ديفيد ليرنر - مثل: ضمور المجتمع التقليدى؛ أو كتابات والتر روستو مثل: مراحل النمو الاقتصادى؛ أو فى كتابات انكلز وسميث: مثل: التحول إلى الحداثة: التغير الفردى فى ستة بلدان نامية؛ أو فى كتابات إس. أيزنشتات، مثل: التحديث والاحتجاج والتغير؛ فى منتصف السبعينيات، وكتابات يورجين هابرماس، مثل: الخطاب الفلسفى للحداثة، فى نهايات الثمانينيات... إلخ).

بدأت تلك النظريات عند ليرنر وروستو (١٩٥٨؛ ١٩٦٠) بافتراض أن المنظور المنهجى Paradigm) للتحديث هو ما حدث فى الغرب (ومنذ تمت صياغة نظرياته عند ماكس فيبر وكارل ماركس وأضرابهما) بتحديد معايير التحديث فى نشر التصنيع والتمدين والتعليم العلمانى والمنهج العلمى وتقسيم العمل والتخصص وتفكك العائلات الكبيرة وظهور «الأسرة» الصغيرة كوحدة اجتماعية وحيدة مع انتشار الفردية واقتصاد المشروع الخاص وضمان المشاركة السياسية بأشكال محددة، وإكبار قيمة العمل وحده (أو الأخلاق البروتستانتية بتعبير ماكس فيبر) ونشوء الدولة القومية، وجهازها الإدارى (البيروقراطية

المتخصصة)، وظهور نظام التجنيد العام (كالتعليم العام) والمساواة أمام قانون واحد مع الانقسام الطبقى للمجتمع وارتباط زيادة الإنتاج بنظام محكوم للأجور والتسعير والتوزيع.. هذا كله مع اعتبار كل تلك المعايير (الوضعية جميعها) مؤقتة ومن صنع البشر وقابلة للتغيير أو التحسين المستمر... وفى الجملة فإن «المعيار الغربى للتحديث» يتلخص فى: التفكير الوضعى وتطبيقاته التكنولوجية؛ والفردية والمساواة والاحتكام إلى قانون واحد لكل «مواطنى الدولة القومية» مع القابلية للتغير الدائم..

وقد حكمت هذه الرؤية (الغربية) للتحديث ـ على حد قول أيزنشتات ـ أربعة معايير: اجتماعية/ سكانية، وهيكلية، وثقافية، ونفسية. على رأس المعيار الاجتماعى السكانى: تمدين الريف والمزيد من تمدين «المدن» والتصنيع ورفع مستوى ـ وتنوع وتخصص ـ التعليم إضافة إلى اعتياد وانتشار استخدام وسائل الاتصال المتطورة؛ وعلى رأس المعيار الهيكلى: الدرجة العالية من التخصص والتنوع – فى أنواع المعرفة وتطبيقاتها والعمل وتحرير الموارد من خضوعها لأية ارتباطات أو مصالح لجماعات بعينها من الأقارب أو البلديات أو حتى الملاك وسيادة معيار الإنجاز وحده لتولى الأدوار الاجتماعية المهمة وللتقدم الاجتماعى دون الوراثة أو الحقوق الإلهية أو الشللية؛ والتفرقة بين التنظيمات أو المؤسسات المختلفة وذات التخصصات المتنوعة من ناحية وبين جماعات المصالح من ناحية أخرى.

أما المعيار الثقافى للتحديث فأصبح التفرقة المتزايدة بين مجالات النشاط الثقافى الكبرى: الدين والفلسفة والتعليم؛ وانتشار التعليم والاتصال الإعلامى، وتطور ـ ونمو ـ أدوار مؤسسات ثقافية وذهنية وتزايد تأثيرها: الجامعات ودور النشر ووسائل الإعلام والمنابر الثقافية والفنية؛ وتزايد المشاركة الجماهيرية فى الساحة الثقافية؛ وأخيرًا.. فإن المعيار النفسى للتحديث أصبح هو ظهور نظرة ثقافية ونفسية، تتميز بالمزيد من مرونة «الأنا» أو «الذات» والقدرة على التكيف مع مواقف اجتماعية متعددة ومتغيرة، واتساع وتعدد مجالات اهتمام الفرد وتزايد التعاطف مع الآخرين، مع المزيد من تأكيد أهمية التقدم الذاتى والقدرة على «الحراك الاجتماعى». واقترنت هذه المعايير الأربعة بنزعة حتمية، ترى أنه

لا تحديث بدونها ـ مجتمعة ـ من ناحية، وأنه ـ من ناحية أخرى ـ من المحتم أن تخضع لها كل مجتمعات العالم ـ من خلال كل من الاعتماد وتبادل الاعتماد، والتحول الاجتماعى الدائم اللذين سيؤديان إلى ظهور حضارة عالمية واحدة غربية - أوروبية - أمريكية المنشأ والأساس (من هنا أصبحت تلك النظرية، مع نظرية الاعتماد و التحول الاجتماعى المقدمة البديهية للنظرية السلبية فى العولمة مع نهايات القرن العشرين)، كما أكدت المعايير الأربعة ذاتها ـ فى كتابات ليرنر وروستو وأضرابهما «الليبراليين» وفى كتابات الماركسيين التقليديين على السواء ـ التعارض الشامل والجذرى بين المجتمعات التى تم تحديثها أو تلك التى تمر بمرحلة «التحول» وبين المجتمعات التقليدية التى تستعصى على التحديث فى رأيهم.

غير أن تيارًا جديدًا تمامًا بدأ مع منتصف الستينيات ومع ظهور ـ ونجاح متفاوت ـ لمجتمعات غير غربية وذات حضارات مغايرة فى آسيا وإفريقيا؛ أو حتى أوروبية، لكنها لم تمر بما اشترط استراتيجيون كبار، مثل: صمويل هنتينجتون أخيرًا من ضرورة مرورها بمراحل التحديث الغربى فى عصور: النهضة والإصلاح الدينى والانقلاب الصناعى؛ ثم شهد هذا التيار انقسامًا فى داخله مع انكسار الكثير من تجارب التحديث ـ أو انتكاسها ـ فى المجتمعات غير الغربية.

رأى التيار الأصلى ـ كما يتمثل فى الكتابات النظرية لمفكرين متعددين: ألفريد إنكلز وديفيد سميث ثم أنتونى جيدينز فى بريطانيا مثلاً؛ أولوسيان سيف وإينو روسى فى الولايات المتحدة أو بوريس بورشنيف فى روسيا ـ أن الأولوية فى التحديث ينبغى أن تعطى لمفهوم التطور الاجتماعى، وأن الأهمية الرئيسية هى للتراث (أو للتقاليد الموروثة) للمجتمعات المختلفة من أجل فهم وتقدير (أو: تقييم) عمليات «التطور» الاجتماعى وتنوعها وتعدد سبلها. وهذا هو المفهوم الذى تطور أخيرًا فى مصر إلى مفهوم «التجدد» عند فوزى فهمى، الذى أضاف مبدأ ضرورة نقد الموروث حتى يمكن إحياؤه منطقيًا وضرورة مواصلة اختيار الانفتاح على الآخر معًا. وقد رفض هذا المفهوم ذلك الاستقطاب فى النظريات السابقة بين مجتمع «حديث» أو قابل للتحديث وبين مجتمع تقليدى، على أساس أن كل المجتمعات وجميع الثقافات قادرة على التطور لتحقيق التقدم بأسلوبها وبما

يتطابق مع موروثها؛ وجاء الانشقاق ـ فى التسعينيات أساسًا ـ على هذا التيار الذى يمثله الآن الاستراتيجيون، (وكثير منهم مؤرخون أصلاً مثل بول كينيدى ـ فى بريطانيا والولايات المتحدة) أو علماء سياسة دولية مثل (ريتشارد فريدمان ـ من جامعة نيويورك/ بافالو، أو ديفيد ميللر من كلية نافيلد بأوكسفورد.... إلخ) الذين يؤكدون أولوية العوامل الدولية، خاصة النظام الرأسمالى العالمى ـ باعتبارها أقوى المتغيرات تأثيرًا فى دفع المجتمعات نحو التحديث، سواء باقتباس «نمط» التحديث الغربى (أنموذج اليابان الأول، كمثال واضح) أو بتطوير نمطها الخاص (الصين مثلاً من شمولية ديكتاتورية البروليتاريا والملكية العامة إلى اقتصاد المشروع الخاص وهيمنة الحزب الواحد مع توسيع قاعدة المشاركة) ويقول أيزنشتات إن هذين التيارين لم يتحولا بعد إلى «نظريات» متماسكة قادرة على تفسير، أو على صياغة قوانين عامة للتحديث فى كل المجتمعات التقليدية أو المتحولة فى طريق التطور والتحديث.. ويشير إلى ما معناه أنه يبدو صعبًا للغاية وضع صياغة لنظرية شاملة للتحديث، تصلح للانطباق بالتفسير أو بالتحليل على كل المجتمعات. (انظر :حداثة فكرية واجتماعية).

(٣٩٧) نظرية THEORY

هذا واحد من أكثر المصطلحات الفكرية تعرضًا لإساءة الفهم والاستخدام خصوصًا فى بعض الأدبيات السياسية والفكرية العربية الحديثة، بل إنه فى الأدبيات الحديثة فى بلادنا – وفى العالم الثالث عمومًا – أصبح سيئ السمعة. فهو يشير بشكل عام إلى مجموعة متناسقة ومتكاملة ومجردة من الأفكار (البشرية الأصل) عن «ظاهرة» ما فى الطبيعة أو التاريخ «المجتمع» أو الإنسان أو الثقافة... إلخ.. التى كانت قد استخلصت من ملاحظات أو تجارب أو دراسة سابقة – ثم التى يصاغ على أساسها عدد من «القوانين»، أو قانون واحد يعتقد أنه – أو أنها القوانين الحاكمة لتلك الظاهرة.. ومن ثم فقد نظر إلى المصطلح عندنا – وفى العالم الثالث – باعتباره «تجسيدًا» لرغبة البشر فى ادعاء معرفة

ما حكم عليهم بألا يعرفوه، أو لرغبتهم فى التدخل فيما هو «حرام» أن يتدخلوا فيه. والعكس هو الصحيح على طول الخط..

والمصطلح بوجه عام حديث وهو إنجليزى الأصل نشأ فى جامعة أوكسفورد البريطانية فى القرن الثامن عشر. وربما يكون أحدالمفكرين والكتاب المصريين الرواد، فى أواخر القرن التاسع عشر أو أوائل القرن العشرين هو الذى صاغ الكلمة العربية واستخدمها بالمعنى المذكور أو استقاها من أحد المصادر التراثية واستخدمها به، ربما استنادًا إلى أن كملة «النظر» تعنى فى القاموس: «أن تمعن الفكر فى الشىء، تقدره وتقيسه» (نلاحظ هنا أننا لا نملك معجمًا يسجل تاريخ وتطور مفردات اللغة العربية مع معانيها!) أما كلمة نظرية - الإنجليزية التى شاع استخدامها فى غالبية لغات العالم الحية فتعنى.. على قول بروفيسور دنكان ميتشيل أستاذ الفلسفة فى أوكسفورد: «تخطيطًا مجردًا لنسق من المفاهيم لا تعدو أن تكون مجموعة من التعريفات، أو الإشارات المنتظمة إلى عدد من المصطلحات، بحيث يتجلى الارتباط التلقائى بينها جميعًا، ويتضح المجال الخاص بكل منها وترابط تلك المجالات فى الواقع» فى هذه الحالة يقال إن «نظامًا نظريًا» قد نشأ وهذه أيضًا هى الحالة الوحيدة التى يقال فيها إن نظامًا فكريًا فى أى مجال علمى - يتضمن تصورًا نظريًا عن ذلك المجال أو عن أحد ظواهره - قد نشأ. وإن ما يستخلص من هذا التصور من تعميمات أو أحكام عامة (قوانين) هى ما يطلق عليها مصطلح: نظرية. لكن هذا لا يعنى أبدا أنها صحيحة أو أنها عبرت فى لحظة ما أو تعبر الآن عن الحقيقة، فهذا لا يمكن التحقق منه إلا بالاختبار العملى، وبقوة تأكيد المعرفة للنظرية، هكذا كانت مجموعة أحكام الإمام الغزالى مثلا عن الثقافات البشرية وعن المعرفة «نظرية» فى المعرفة وفى منشأ الثقافة، وكانت الأحكام التى استخلصها ابن سينا عن عمل العقل نظرية فى هذا المجال.. وكذلك كانت أحكام آينشتين عن علاقات المكان بالزمان والكتلة بالطاقة فى نظامنا الشمسى ثم فى الكون كله هى نظريته (النسبية الخاصة والعامة)... إلخ.. إلخ.

(٣٩٨) نظرية الاحتمالات Probability theory

هى النظرية الرياضية التى تحتوى قوانين تكرار الحادث العشوائى، وهى أيضًا النظرية الرياضية التى تضم قوانين «عدم التحدد»، أو «عدم التيقن» من تبين تكرار حدث معين بشكل عشوائى، ونموذجها التقليدى هو نتيجة إسقاط قطعة عملة معدنية فى الهواء، أو نتيجة إلقاء «زهر» الطاولة أو نتيجة سحب ورقة - عشوائيًا - من وسط أوراق عديدة.

ومن مجالات تطبيقاتها العملية: جنس الجنين، أو حالة الطقس فى مناخ متقلب أو إصابة الهدف فى حالة التوجيه الأعمى، أو نتيجة عملية تغير ثقافى فى مناخ اجتماعى ـ سياسى متحرك ومتطور؛ فهى نظرية تنطبق الآن ـ بالفعل ـ على مجالات عديدة من الطبيعة والمجتمع، وهى ـ فى النهاية ـ النظرية التى تستند إليها بشكل رئيسى علوم الإحصاء والتنبؤ العلمى فى مختلف المجالات.

والحقيقة أن الرياضى العربى جابر بن حيان، استفاد من حسابات سلفه الخوارزمى فى وضع نوع من الحساب، وسماه «حساب الصدفة»، لكنه لم يكمل عمله رياضيًا، رغم تأسيسه حسابيًا ومنطقيًا، وربما يرجع السبب إلى أن كلا من: علم الجبر - الذى اخترعه الخوارزمى نفسه، لم يكن متطورًا بما فيه الكفاية لوضع المعادلات المطلوبة، كما أن علم المنطق (والمنطق الرياضى بالذات) لم يكن متطورًا بما فيه الكفاية لصياغة «معادلات الفروض» المطلوبة.

وفى القرن السابع عشر.. طرح فلاسفة فرنسيون - مثل باسكال وفيرمان وبرتولى الإيطالى - تأملاتهم حول قانون حسابى للاحتمالات والصدفة، وفى القرن الـ ١٨ وأوائل الـ ١٩، طرح جوس ولابلاس أفكارًا أكثر شمولاً حول قانون «الخطأ» وقانون «دقة التصويب»، لكنهما لم يتمكنا من صياغة منطق أو قانون عام للاحتمالات.

وفى أواخر القرن التاسع عشر.. تمكن الروسيان تشيبييف وماركوف من تحديد المجال العلمى للنظرية، وأسس قوانينها. لكن الروسى كولمجروف هو الذى صاغها فى صورتها النهائية فى الثلاثينيات من القرن العشرين، باعتبارها جزءًا من رياضيات «القياس» البحتة.

وفى قوانين: « الأعداد الكبيرة» التى تعرفها العامة باسم «قوانين التقريب» تثبت النظرية تكافؤ احتمالات حدوث نتيجة ما وعكسها، وحيث يمكن وضع «نموذج» لمسار أية عملية فى المستقبل (مثل انسياب المرور، أو انتشار وباء، أو نجاح فرقة جنود فى التصويب، أو انتقال الخلايا الوراثية من نوع معين عبر الأجيال).

وتثبت قوانين «الحد المركزى» إمكانية وضع احتمالات خطأ التقدير فى النموذج الأصلى للعملية ككل، كما تعيد احتمالات الخطأ ذاتها النموذج الأصلى إلى التساوى بين نوعى الاحتمالات بين النتيجة وعكسها، وفى قوانين القياس الزمنى، أى قياس الزمن اللازم لعملية بعينها.. يمتزج عنصرًا: نوع النتائج واحتمالاتها والزمن المتوقع أن تستغرقه العملية واحتمالاتها.

(٣٩٩) «نظرية» البنية والقيادة والأداء
Structure; conduct; performance Theory

إحدى نظريات التحليل والتوجيه (التخطيط) الاقتصادية المعاصرة التى تطورت فى سياق توسع اقتصاديات الثورة التكنولوجية والمعرفية المنهجية المعاصرة (منذ أوائل ستينيات القرن الماضى)، وما صاحبها وتلاها من تركزات مالية هائلة. وجاء تطورها علامة على تخلص علوم الاقتصاد السياسى والاقتصاد البحت من منظورها التجريدى القديم؛ وعلى التفاعل بين علوم الاقتصاد وعلوم الاجتماع والنفس، والإدارة والسياسة والتاريخ الاقتصادى (والعلوم التجارية) من خلال تطور مناهج البحث والتفكير العلمى الاجتماعى بشكل عام، وتعمق الاتجاه نحول تحليل ـ وتوجيه ـ التفاعل القائم فى الواقع الفعلى بين الجوانب المترابطة فى الواقع، التى كانت تلك العلوم تدرس كلاً منها على حدة، وبمعزل عن الجوانب الأخرى فى الماضى.

تؤسس نظرية: «البنية والقيادة والأداء» لمبدأ أن: «بنية صناعة ما، أو هيكلها أو بناءها هى العامل الأكبر الحاسم الذى يحدد أسلوب قيادتها، ومن ثم يحدد ـ بالتالى ـ أداءها» على مستوى الشركات (أو : المؤسسات Firms) وعلى مستوى

الصناعة ذاتها ككل؛ وذلك رغم أنه لكل من البنية والقيادة والأداء عوامل محددة؛ فالبنية تحددها عوامل: الحجم وعدد الشركات (أو المكاتب أو المؤسسات) العاملة فى الصناعة المعنية؛ و: عوائق دخول منتجين جدد (ما تسمى Barriers to en-try) التي تعيق دخول منافس جديد فى مجال صناعة بعينها، يؤدى دخوله إلى إضافة على تكلفة الإنتاج، مما يعنى تهديد و ضع المنتجين الأصليين وتهديد ما يتمتعون به من امتيازات تحدد تكلفة الإنتاج وتهيئ لهم السيطرة على مدخلات صناعتهم ومخرجاتها، وإنتاجها ومنافذ التوزيع وعلى أذواق المستهلكين، إضافة إلى التهديد بإشعال حرب أسعار لدى دخول المنتج الجديد إلى السوق - حيث يتمتع المنتجون الأصليون بفرصة فرض أسعار تتيح لهم تحقيق أرباح أعلى من المعدل الطبيعى، بينما قد لا يتمتع المنتج - الداخل - الجديد بالقدرة على المنافسة، فى تكلفة الإنتاج وفى نسبة التفوق التكنولوجى وفى الأسعار بالتالى - مما يؤدى إلى إهدار جزء مهم من مجموع الاستثمارات المتاحة، ويقتسم كل أرباب الصناعة الواحدة، فى تلك الحالة، هذا الجزء المهدور فيما بينهم، مما يمثل لهم خسارة جماعية، وهى خسارة اجتماعية أو: قومية - من المنظور العام..

ومن محددات - أو عوامل تحديد - البنية أيضًا - إضافة إلى ما سبق - نوع المنتجات ووجود - أو عدم وجود - بدائل لتلك المنتجات - وأسعارها وما تحققه من الدخل الإجمالى والصافى، ومدى وفرة إمدادات المدخلات (كالخامات أو المكونات أو العمالة الماهرة والتكنولوجيا) المستخدمة فى الإنتاج أو نوع ومستوى المعرفة - النظرية والتطبيقية - المطلوبة لتطوير المنتج النهائى وخفض تكلفة إنتاجه؛ ونوع ومستوى شبكات التوزيع والتجزئة (تجارة التجزئة) لتوصيل المنتج الصناعى أو الخدمى النهائى للمستهلك، إضافة إلى مرونة الاستجابة للمتغيرات المستمرة التى تلحق بكل من الطلب والتكلفة والإنتاج - خاصة - مرونة استجابة «السعر» ومستوى وشكل السلعة لتلك المتغيرات.

أما «القيادة» فتحددها عوامل: أسلوب تعامل المؤسسات مع منافسيها وأهدافها من التعامل معهم أو ضدهم وسلوك المؤسسات إزاء القوانين المنظمة والأعراف المتبعة والتقاليد السائدة فى مواقع الإنتاج وفى الأسواق؛ ثم يتحدد

«الأداء» ومستواه وقيمته من خلال متغيرات: النمو والكفاءة والتقدم التقنى (التكنولوجى) وحجم ونوعية العمالة، ومستواها العقلى والمهارى، وحجم الصادرات (لتحديد مدى ونوعية التفاعل مع أسواق الثقافات المختلفة)؛ ونوعية الإعلان ومدى التجاوب الإعلامى مع المؤسسة.

ومنذ «تطورت» هذه النظرية ـ فى تفاعل ثنائى بين أساتذة جامعتى كاليفورنيا فى لوس أنجلوس وشيكاجو الأمريكيتين، وأساتذة معهد لنن للاقتصاديات مثل (م. صوير، ج. جرافين؛ د. بين وغيرهم)، فى أوائل الثمانينيات ـ تحولت إلى أداة معرفية منهجية رئيسية لتحليل وتوجيه عمليات التنمية الصناعية التجارية؛ أو تنمية وتوجيه برامج البحث العلمى والتطوير العملى، وتطوير برامج التعليم والتدريب وإعادة التدريب، حيث يصبح المتدرب أو المتعلم هو: «سلعة» من المطلوب ترويجها وتحقيق الربح منها.. إلخ..

إضافة إلى بقاء النظرية نفسها وتأثيرها القوى فى ميدانها: علوم الاجتماع الاقتصادى؛ والإدارة الاقتصادية والتخطيط.

(٤٠٠) نظرية التنظيم Organization Theory

المقصود بالتنظيم هنا هو العمل الإنسانى الجماعى المنظم، حيث يشترك الأفراد، طواعية، فى أداء عمل مكون من أجزاء متفرقة قد تتجمع بالتدريج، وهو عمل يكتمل على مراحل مترابطة ومتلاحقة، حيث يعمل الأفراد فى مجموعات (أو فرادى أحيانًا) واعين بأن عمل كل مجموعة، هو جزء من عمل الجماعة الكبرى الكلى. وقد ارتبطت هذه النظرية – منذ عشرينيات القرن العشرين بعلم الإدارة، الذى تطور منذ أواخر القرن التاسع عشر فى مراكز الأبحاث حديثة النشأة آنذاك التى أقامتها كبرى الشركات والمصارف الأمريكية. وكانت أول دراسة اشتهرت أكاديميًا، هى تلك التى أجرتها شركة «هوثورن الغربية للكهرباء» فى شيكاجو فيما بين ١٩٢٤ و١٩٣٦، حول كفاءة وإنتاجية العمال والموظفين فى مصانع التوربينات والمولدات بالشركة. وكان أهم «مبدأ» أكدته هذه الدراسة هو القول إن «زيادة الإنتاجية» تقترن أساسًا باقتناع العمال بأن أى إجراء أو قرار

أو تغيير تقرره الإدارة، إنما ينبع أساسًا من اهتمام الإدارة بمصالحهم ومن حسن نياتها إزاءهم. وقد دخل هذا المبدأ بعد ذلك فى بناء، علم النفس الصناعى والإدارى، كواحد من أهم مبادئ هذا العلم، إضافة إلى دخوله فى سياق النظرية العامة للتنظيم. وتشمل مبادئ هذه النظرية، بعد ذلك: (١) مفهوم «البيروقراطية» الذى وضعه عالم الاجتماع الألمانى ماكس فيبر (١٩٤٧) والذى أدى إلى الأفكار الحديثة عن تأثير اتجاهات الأفراد الشخصية على التنظيم (٢) التفرقة التى وضعها عالم الاجتماع الأمريكى مارك جريجور (١٩٦٠) بين العمل القائم على إطاعة الأوامر وبين العمل القائم على رضا العاملين وتحقيقهم لذواتهم (٣) التفاعل بين نوع التكنولوجيا ونوع الإدارة (٤) التفاعل بين المجموعات ذات التخصصات المختلفة فى إطار الجماعة الكبرى التى يضمها البناء التنظيمى الشامل للمشروع كله (٥) تأكيد أهمية كل فرد على حدة وهو ما أدى أخيرًا إلى ابتكار مبدأ «تدريب الحساسية» الذى يهدف إلى زيادة إدراك كل فرد بنفسه، وإدراكه للكيفية التى يتصوره بها الآخرون، والتأكيد - رغم ذلك - على أهمية «الصورة الجماعية» للبناء التنظيمى، التى يدركها أعضاء هذا البناء نفسه، أو أعضاء الأبنية التنظيمية الأخرى.

(٤٠١) نظرية «الدمغ» Labelling Theory

وهى إحدى النظريات المهمة فى علم اجتماع الانحراف. وتقول إنه من الخطأ أن «ندمغ» شخصًا بعينه بأنه «منحرف» بشكل كامل أو بأن كل سلوك يسلكه أو كل تصرف يقوم به، هو سلوك أو تصرف منحرف لمجرد أننا «دمغنا» الشخص نفسه بالانحراف، وتصل هذه النظرية إلى القول إنه لا يمكن دمغ أى سلوك بأنه سلوك منحرف بطبيعته، أو فى حد ذاته، فالانحراف لم يدمغ بأنه انحراف إلا من وجهة نظر فئات اجتماعية معينة تملك القدرة على فرض تعريفاتها الخاصة وأن السلوك المنحرف من وجهات نظر هذه الفئات أو حتى من وجهة نظر المجتمع كله ليس منحرفًا فى حد ذاته، لكنه يدمغ بهذه الصفة فى ضوء استجابة المجتمع أو الفئات الأخرى إزاءه. وقد راجت هذه النظرية منذ الأربعينيات فى

القرن الماضى إلى نهاية الستينيات فى علم اجتماع الانحراف قبل أن «يدمغها» التيار السائد فى علم الاجتماع العام، وعلم اجتماع الثقافة بأنها نظرية نشأت فى مناخ التسيب الاجتماعى والانفلات الأخلاقى العام الذى عرفته المجتمعات الغربية فى تلك الفترة، لكن مدرسة «علم النفس المضاد» التى تزعمها عالم النفس الأمريكى الكبير توماس زاز استعارت النظرية نفسها لكى تؤكد أن مدرسة علم النفس التحليلى (من تلامذة سيجموند فرويد بالذات) اكتفت بـ «دمغ» أنواع بعينها من السلوك بأنها تنبع من انحراف نفسى، وأن هذا «الدمغ» يؤدى إلى تعميق الانحراف، وليس إلى معالجة هذا الشخص الذى تم «دمغه» بأنه منحرف نفسيا. فمثلاً إذا دمغنا شخصًا بأنه مصاب بالفصام أو الشيزوفرانيا، ورحنا نعامله دائما على هذا الأساس، فالأرجح أنه سوف يتكيف مع الصورة التى دمغناه بها، ومع متطلبات هذه الصورة أو هذا «الدور» أى دور «المريض النفسى»، وبالتالى فإنه سوف يمضى فى التصرف بطريقة «فصامية» لكى يضمن أن تستمر معاملتنا بوصفه مريضًا نفسيًا، لكن هذا لا يعنى الامتناع عن معالجة المريض «شريطة» أن يبتعد العلاج عن «دمغه» بالمرض.

(٤٠٢) نظرية القرار Decision Theory

منذ منتصف خمسينيات القرن الماضى، ومع تطور كل من مجالات التحليل السياسى والعسكرى والاقتصادى، ثم الاجتماعى، ومن ثم تطور علوم الإدارة وتخصصاتها فى مختلف المجالات، وعلم تحليل المخاطر، وارتباط العلمين بعلم الإحصاء التحليلى، أصبحت نظرية القرار واحدة من الأركان الأساسية لكل هذه العلوم دون استثناء، نظريًا وتطبيقيًا. ورغم ارتباط نظرية القرار - أصلاً - بعلم الإحصاء وعلم الإدارة الاقتصادية، فإنها الآن تتميز بوجود مستقل. وتقول النظرية: إن «صاحب القرار» أو من يجرب اتخاذ القرار بشأن ما - فى أى مجال - تواجهه عادة، عدة مسارات محتملة للعمل، وعدة حالات ممكنة أو يمكن أن يتخذها المجال الحقيقى للعمل وللفعل، أى للقرار فى التطبيق، وعليه أن يحدد «تكلفة» كل قرار محتمل - أو كل فعل من جانبه، فى مواجهة التفاعل المحتمل بين

ما يحتمل أن يكون موجودًا، و بين ردود الفعل التى ستغير الواقع الموجود. والمفترض أن القرار يهدف إلى التعامل مع كل من المسار والحالة المحتملين أكثر من غيرهما، كما يهدف إلى خفض التكلفة التى قد تكون ثروة مادية، أو أرواحًا أو تحركًا اجتماعيًا أو تغيرًا فى أنماط العمل ونوع الإنتاج، وغير ذلك. وتفترض النظرية أن الحقيقة الموضوعية لمجال العمل ـ والقرار ـ لا تعرف بشكل مطلق، وإنما تعرف بشكل نسبى وفى صورة حالات وتفاعلات وردود أفعال محتملة، ولذلك فإن الوصول إلى قرار لا يكلف شيئًا ـ نهائيًا ـ هى أمر مستحيل، فلكل قرار تكلفته، كما أن لكل قرار فوائده، وخسائره المحتملة، وعلى ذلك فإن هدف خفض تكلفة القرار، يهدف فى الحقيقة إلى التقليل من التكلفة المحتملة، وهنا تفترق نظرية القرار الحديثة عن علم المحاسبات والتكاليف الاقتصادى القديم (أو الكلاسيكى) لكى تدخل فى صلب علم الإدارة الحديث وتحليل المخاطر والإحصاء.

ولما كانت «حالة العالم الواقعى» القائمة أو المستقبلية ، لا يمكن أن تعرف أبدا إلا فى صورة احتمالات نسبية من حالات مختلفة، فإنه ليس من المتاح عادة الوصول إلى قرار صحيح ـ بشكل كامل ـ يضمن الحد الأدنى المطلق ـ عمليًا ـ من التكلفة، وعلى ذلك فإن اتخاذ أو اختيار القرار ـ لا يمثل «خطوة» واحدة مغلقة، وإنما هى سلسلة من الخطوات/ القرارات، تسمى فى النظرية: «عمليات القرار» Decision Procedures بهدف تخفيض الحد الأقصى من التكلفة القصوى المحتملة، أو المتوقعة. وقد استعارت نظرية القرار، مبدأ: عمليات ـ أو عملية ـ القرار من علم المنطق ، حيث تسمى هذه العملية إلى تحديد ما إذا كانت فرضية معينة صحيحة منطقيًا أم لا. وفى المناهج المنطقية القديمة كانت عملية القرار تقوم على توظيف البديهيات أو الاعتماد عليها، فكلما اقترنت الفرضية بالبديهيات كانت أقرب إلى الصحة، وحيث تستند الفرضية إلى فرضيات سابقة، ثبت أنها صحيحة منطقيًا، غير أن المناهج الأحدث اتجهت إلى استخدام أسلوب: الاستنباط الطبيعى، حيث لا تستخدم ولا تعتمد سوى بعض قواعد الاستنتاج، مما يسمح بإثبات بعض الحقائق المنطقية المستخلصة من الفرضيات المتعلقة بالاحتمالات الممكنة (عمليًا) الآن أو فى المستقبل (المنظور عادة) ومما يسمح

بتحديد عملى لتلك الاحتمالات، ويضيق ـ بشكل عملى ـ نطاق الدراسة فى «عمليات القرار» وصولاً إلى القرار الصحيح، وضمان بقاء الطريق لتعديله مفتوحًا فى مراحل «تصويب» القرار الأول.

(٤٠٢) نظرية كيركباتريك kirkpatrick Theory

هى النظرية الخاصة بمجال «التنمية الاجتماعية السياسية» التى طرحتها جين كيركباتريك ـ أستاذ العلوم السياسية ونظم الحكم فى جامعة جورج تاون (وشغلت أيضًا منصب المستشار السياسى لإدارة الرئيس رونالد ريجان، وكانت مندوبًا دائمًا للولايات المتحدة فى الأمم المتحدة).

طرحت جين كيركباتريك نظريتها التى أصبحت واحدة من أسس علوم الاجتماع السياسى ونظم الحكم والتنمية وممارساتها فى العالم الصناعى، قبل أن تسيطر على الفكر السياسى التنموى فى عديد من جامعات ودوائر صنع القرار فى الكثير من دول العالم النامى المتطورة، وذلك فى بحثها الكبير المنشور ضمن كراسات: «معهد المشروع الأمريكى» American Enterprise Institute عام ١٩٨٠، وأعيد نشر البحث ككتاب موسع ضمن: Puplic policy week papers التى صدرت فى واشنطن عام ١٩٨١؛ بعنوان «مشكلة هوبز: النظام والسلطة الشرعية فى أمريكا الوسطى».

استندت كيركباتريك إلى إحدى الأفكار الأساسية لدى الفيلسوف السياسى والاجتماعى/ الأخلاقى البريطانى الكبير (من القرن الـ ١٧) توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) الذى عاصر الحرب الأهلية البريطانية بين الملك والبرلمان، وأعلن عدم مشروعية تمرد البرلمان، على الملك، فسخط عليه البرلمانيون؛ كما أكد ضرورة التزام الملك بالقانون الذى يقره البرلمان – كأساس للاستقرار الاجتماعى/ السياسى – فسخط عليه الملكيون بدورهم، فهجر إنجلترا وعاش فى باريس لأكثر من عشر سنوات؛ وكتب كتابه المشهور «ليفياثان» Leviathan عا ١٦٥١ – يقول: إن استقرار المجتمع هو أساس كل القيم الاجتماعية الأخرى، ودون هذا الاستقرار

يستحيل قيام أو تثبيت مجتمع إنسانى متماسك وقادر على إشباع - أو حتى تلبية - احتياجات أعضائه؛ وقال: إن «الدولة» قامت نتيجة: «هبة حرة» من جانب الناس للعاهل، تنازل بمقتضاها الناس عن جزء من حقوقهم الطبيعية لكى يكفلوا لأنفسهم الاستقرار والأمن المنشود والضرورى لاستمرار حياتهم بشكل يكفل لهم الحرية والعمل بهدف إشباع احتياجاتهم وتحقيق الرخاء، وقال: إنه فى مقابل هذه «الهبة الحرة» يلتزم العاهل Sovereign بالقوانين التى ارتضتها الجماعة - بما فيها العاهل نفسه ومساعدوه - لتنظيم حياتها وتوازنها، وعلى ذلك فإن «الثبات» أو الترتيب الاجتماعى/ السياسى Social Political Order هو الضامن لكل من استمرار تماسك المجتمع وبناء قيمه».

طورت كيركباتريك هذه الفكرة الأساسية من أفكار هوبز (ضمن أفكاره الأخرى التى تربط بين السياسة وبين «الأخلاق Morals)، وقالت: إن الالتزام بالثبات «أو الترتيب» الاجتماعى السياسى هو القيمة الرئيسية لأى نظام سياسى، وإن غيابه يؤدى إلى إبعاد - وغيبة - إمكانية الحصول على أية قيمة أخرى، وعلى رأسها قيمتا الحرية وحكم القانون.

وفى تطوير لأفكار أستاذها، صمويل هنتينجتون التى كان قد طورها فى كتابه القيم: «الثبات السياسى فى مجتمعات متغيرة» Political Order in Changing Societies فى تطوير لأفكار هنتينجتون، قالت كيركباتريك: إن الاستقرار يمكن أن يتحقق فى مجتمعات تقليدية أو فى مجتمعات ذات نظم اجتماعية حديثة، ولكن يصعب تحقيقه فى مجتمعات تعيش حالات أو مراحل التحول؛ حيث تكون المجتمعات فى حالة سيولة، وتختفى أسس القيم القديمة، بينما لم تكتمل أسس القيم الجديدة، وقالت: إنه إذا فقدت الدولة قوة السلطة لاتخاذ القرارات أو رسم السياسات وتنفيذها، وإذا تصاعدت الصراعات بين مختلف الجبهات أو التكتلات المتنافرة فى المجتمع (بين المواطنين)، فلابد أن تنشأ حالة من الجمود السياسى، الأمر الذى يؤدى إلى: «زعزعة الاستقرار السياسى/ الاجتماعى وإلى سهولة نفاذ الإرهاب المدعوم من الخارج».

(٤٠٤) نظرية المباراة Game Theory

هى النظرية العامة التى تحاول أن تستخلص وتجمع وتنظم القوانين، التى تحكم السلوك العقلى، الذى يتخذه اثنان من الناس أو أكثر؛ حيث تتصادم الإرادات أو المصالح ـ ولو بشكل جزئى ـ وحيث يكون الصدام بدافع رغبة كل طرف فى منع الطرف الآخر من تحقيق أهدافه مع رغبته فى تحقيق أهدافه الخاصة. وكان عالم الرياضيات والاقتصاد النمساوى الأمريكى العظيم جون فون نيومان، هو أول من وضع أسس هذه النظرية لتقنين «المباراة» بين شخصين (بالاشتراك مع عالم الرياضيات الأمريكى أوسكار مورجنستين فى كتابهما عام ١٩٤٤: نظرية المباريات والسلوك الاقتصادى)، حيث وضعا فكرة «كمية الصفر» وتقوم على مبدأ أن ما يكسبه طرف، لابد أن يكون هو ما خسره الطرف الآخر، ثم على مفهوم «التوازن» المعروف كمفهوم بـ : «أكبر حد أدنى أو أصغر Minimax»؛ حيث يحاول كل طرف أن يقلل إلى أقصى حد، الحد الأقصى للخسارة التى يحاول الطرف الآخر أن يفرضها عليه، وأثبتت أن هذا الحل يوجد إذا استطاع «اللاعب» أن يختار استراتيجيات متعددة، وأن يمزج بينها؛ حيث يختار أن يتصرف بشكل عشوائى، لكن وفقًا للاحتمالات المرتبطة بمختلف التصرفات المتاحة له.

وفى الكتاب نفسه.. دفع فون نيومان ومورجنستين نظريتهما لتشمل قوانين المباراة بين أطراف متعددة، ورغم أن النظرية قوبلت فى البداية برفض عام بين علماء الاستراتيجية العسكرية والاقتصاد والاجتماع والسياسة والإدارة وغيرها.. إلا أن مفاهيمها دخلت ـ بعد ذلك ـ بقوة فى إعادة تشكيل كل هذه العلوم وكل المجالات التى تعالجها دون استثناء (قلبت نظرية مباراة الطرفين الاستراتيجية العسكرية، وغيرت النظرية متعددة الأطراف مفاهيم ومناهج العلوم الإنسانية الأخرى).

(٤٠٥) نظرية المراحل Stage Theory

إحدى النظريات العلمية الرئيسية، التى تولدت من تطور العلوم الطبيعية والاجتماعية والفلسفية فى القرن التاسع عشر فى الغرب، التى تقوم أساسًا على اعتبار أن كل ظاهرة طبيعية أو اجتماعية، أو حتى التكوين العصبى والنفسى

للإنسـان، وغيـره من الكائنات الحيـة، لابد أن يمر بمراحل متـمـايزة ومتـسلسلة ومتـرابطة فى تغيرهـا : فى النمـو أو فى الاضمـحـلال. ورغم ارتبـاط هذه النظرية بكشوف فلاسفة وعلماء التنوير الفرنسيين فى القرن الـ ١٨ .. فإنها لم تنضج، إلا مع نمو علوم التـاريخ واللغـة من ناحيـة، وعلوم الجيـولوجيـا والفلك والمعـادن والبيـولوجيـا من ناحيـة أخرى فى القـرن الـ ١٩، وفى عـام ١٨١٦ وضـع العـالم الدنماركى كارل طومسين نظرية المراحل الثلاث للتقدم الإنسانى، فى عصور مـا قبل التاريخ: العصر الحجرى و العصر أو المرحلة البرونزية، والعصر الحـديدى. وكان الفيلسوف الألمانى هيـجل قد نشـر عام ١٧٠٨ كتابه عن «ماهيات الروح» أو «الوعى» الذى تحدث فيـه عن مـراحل نمو الوعى الإنسـانى عـبـر التـاريخ (من الخرافة إلى الفلسفة والعلم).

ورغم أن الكشوف الأثرية فى أوروبا وآسيا الجنوبية والشرق الأوسط.. أكدت فى البداية نظرية طومسين.. فإن النقد الذى وجه إلى فكرة هيجل عن مـراحل نمو الوعى الإنسانى والتاريخ الاجتماعى للبشرية من ناحية، والكشوف الأثرية فى إفـريقـيـا وأمـريكا الشـمـاليـة من ناحيـة أخرى.. أدت إلى تعديل جذرى على «المراحل» التى تصورها طومسين، وإلى إعادة تأسيس فكرة هيجل، فتـاريخ أوروبا والشـرق الأدنى وآسيا ليس متطابقًا، والوعى لا ينمو بمعـزل عن نوع العمل الذى يمارسـه المجتمع أو عن شكل إدارة هذا المجـتـمع. ورغم ذلك النقد.. فإن نظرية المراحل لم تسـقط، وإنما زادت دقـة وتحديدا وارتبـاطا بالبـيئة وبالزمـان وبنوع «الظاهرة» التى تجرى دراستها، وتبين أن «المراحل» قد تكون أكثر طولاً أو قصـرًا وأكثـر تداخـلاً، أو تمايزًا تبـعًـا للزمن والبـيئـة ونوع الظاهرة. لكن فـى القـرن العشرين، ومع تطور علوم الكيمياء النووية والطبيعة النووية، ومناهج الإحصـاء، وعلوم اللغة. تبين أن «المراحل» قـد لا تنطبق على «كل الظاهـرة»، وإنما على جـزء منها فحسب. وإن التغير قد لا يتم بشكل مرحلى، وإنما قد يتم بغتة وكليًا «فى نظرية الكارثة».

وبالتالى.. فقد ظهرت تحفظات قوية على نظرية المراحل، من ناحية، أضعفت تأثيـرها باعتبارها «تلخيصًا» نموذجيًا لتاريخ المجتمع البشرى بشكل عام؛ لكنها

ازدادت قوة من ناحية أخرى، على أساس أن لكل ظاهرة ـ فى كل ظرف خاص بها ـ مراحلها التى يتعين اكتشافها، واكتشاف قانون تطورها الخاص.

(٤٠٦) نظرية المعلومات Information Theory

هى التحليل الرياضى لقوانين أنظمة وشبكات معدات التحكم والسيطرة التى تصمم بهدف تخزين المعلومات واستخدامها ونقلها. بدأت صياغة هذه النظرية التى أصبحت إحدى أخطر نظريات العلم والتكنولوجيا المعاصرين على يدى عالم الرياضيات والمهندس الأمريكى كلود شانون عام ١٩٤٨، الذى لم يكن يسعى فى البداية إلى صياغة نظرية، وإنما للتوصل إلى أسلوب عملى لمعالجة مشكلة نقل الرسائل أى المعلومات «هندسيًا» أى بالمعدات الإلكترونية المعقدة. إن مسألة أن للرسالة المطلوب نقلها «معنى» ليست مسألة مهمة بالنسبة لهذه المشكلة الهندسية، وإنما المسألة المهمة الوحيدة، هى القدرة على تحويل مادة الرسالة إلى «لغة» هندسية – أو رياضية كالشفرة ثم نقلها ثم حل الشفرة أو ترجمتها إلى اللغة الطبيعية الأصلية.

والرسالة عادة ما يتم اختيارها هندسيًا من وسط مجموعة من الرسائل ـ أو المعلومات المختزنة التى يتعامل معها نظام ـ أو جهاز ـ الاتصال، أو يتعامل معها نظام تخزين المعلومات واسترجاعها الذى يتم التشفير والنقل وحل الشفرة فى إطاره. وأكد شانون أن النجاح فى هذه المهمة يعتمد على كمية المعلومات التى ينبغى تحليلها (تشفيرها ونقلها وترجمتها) فى مدة محدودة من الزمن، فى ضوء قدرة قنوات التشغيل المتاحة.

ومع تطور عمل شانون وزميله فيما بعد وارين ويفر، تبلورت «النظرية» باعتبارها تقدير كمية المعلومات المطلوب تخزينها وتشفيرها ونقلها وترجمتها وكمية قدرة الأنظمة وشبكات التخزين (مثل العقول الإلكترونية) على الاختزان والتشفير والنقل والاسترجاع وحل شفرة اللغة الهندسية المستخدمة. وبذلك أصبح من الممكن معاملة «المعلومات» ـ أو الرسائل ـ باعتبارها كميات مادية يمكن قياسها مثل كميات الكتلة أو الكثافة. وقد انتقلت تطبيقات النظرية من نطاق

عمليات التحكم الهندسى فى المعلومات (كما فى عمليات بناء وتشغيل العقول الإلكترونية) إلى علوم دراسة الجهاز العصبى (وهو النموذج الأعلى للعقل الإلكترونى)، وعلم النفس السلوكى وعلم اللغويات الحديثة. وفى مرحلة لاحقة (منذ السبعينيات) تداخلت المجالات الثلاثة - أى مجالات التحليل الرياضى - لأنظمة التحكم، ودراسة الجهاز العصبى - أى الدماغ الإنسانى - أو ما يسمى: العقل - وعلم اللغويات الحديثة تداخلت فى ظل نظرية المعلومات نفسها التى يتسع مجال تطبيقها باستمرار. وقد اكتملت النظرية بنشر الكتاب الذى وضعه شانون وويفر معًا بعنوان: «النظرية الرياضية للاتصالات». وكان نصيب ويفر أساسيًا للغاية، فهو الذى قسم البحث العلمى إلى أقسامه الثلاثة: الهندسى والدلالى والوظيفى.. الجانب الهندسى يتعلق بالقاعدة الرياضية لاختيار ما يمكن تسميته «معلومة» ينبغى نقلها وهو اختيار يقوم أساسًا على إسقاط الفائض اللغوى الذى يشير إلى ما هو بديهى أو شائع أو مجرد طنطنة أو تكرار، ثم يقوم على أساس تحديد العلاقة بين طاقة جهاز الاختزان والتشفير والنقل والاستقبال والترجمة (جهاز شبكى، أو منظومة) وبين كمية المعلومات المطلوب التعامل معها أو معالجتها بصرف النظر عن «المضمون» أو الدلالة، والجانب الدلالى يتعلق بعملية «فهم» الرسالة بعد ترجمة شفرتها؛ والحل هو تصميم نظام التشفير تصميمًا له اتجاهان بحيث يمكن أن يرتد أى تسترجع الإشارة «الشفرية» ثم تسترجع من الشفرة بصورتها الأصلية نفسها تمامًا (أى بحروف وتراكيب وترتيب مفردات الرسالة نفسها فى لغتها الأصلية دون أى تحريف) - فالقرآن الكريم المكتوب بالخط العثمانى والمشكول والمنقوط بفواصله يتم تشفيره بكل ما فيه من أشكال وبالشفرة المألوفة للعقل الإلكترونى - وهى: واحد - صفر - واحد، ويسترجع من - الشفرة على الشاشة أو على الورق بالشكل نفسه - أو بأى خط عربى حسب البرنامج - دون تحريف أبدا؛ والقسم الثالث للنظرية هو المتعلق بمشكلة «فعالية» عملية التشفير وتأثيرها العقلى والنفسى، وما إذا كان سيكون رد فعلها مطابقًا لما توقعه المرسل، وهل سيتذكر الرسالة. وواضح أن الجانب الأول من النظرية يرتبط بالرياضيات الحديثة، والثانى يرتبط بعلم الدلالة، والثالث يرتبط بعلم النفس السلوكى، الجماعى والفردى، والثلاثة يرتبطون بكل

من المنطق الرياضى من ناحية، وبالفيزياء الكمية من ناحية ثانية، وباللغويات الحديثة من جانب ثالث، وبالإنسانيات السيكولوجية - الاجتماعية من جانب رابع. فنظرية المعلومات عند شانون وويفر كانت أساسًا من أسس إزالة الحواجز بين العلوم الطبيعية والإنسانيات وتثبيت منهج «تداخل الأنظمة العلمية» فى العلم الحديث كله.

(٤٠٧) نظرية المنظومات G.S.T

فى عام ١٩٦٨ أعلن عالم الرياضيات والمنطقى الألمانى الأصل، لودفيج فون برتالانافى تأسيس علم «النظرية العامة للمنظومات» بوصفه علمًا عامًا لفهم وتحقيق السيطرة على الظواهر كلها، سواء كانت طبيعية تتعلق بالمادة الجامدة أو بيولوجية (المادة الحية) أو اجتماعية؛ وهى الظواهر «المنظومية» التى تضم أو تتكون من عناصر متعددة ومتداخلة فى تركيب واحد - أى فى «منظومة» واحدة (انظر: منظومة) وهو العلم الذى صار يعرف رسميًا بالحروف الأولى من الكلمات الإنجليزية الثلاث: General System`s theory. ورغم أن نظرية المنظومات، ترجع إلى تطورات علم البيولوجيا والبيئة فى الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضى ، فإنها لم تتضح إلا منذ أوائل الستينيات، حين بدأ النظر إليها باعتبارها «الحل النظرى والمنهجى» النموذجى لمواجهة الإشكاليات البحثية التى فرضتها ثورة المعلومات والثورة التكنولوجية الحديثة فى بدايتها، وباعتبار نظرية المنظومات، هى الرد العملى على نزعة «تجزئة» الظواهر إلى مكوناتها الأولى ودراسة الأجزاء كل على حدة، وهو الأمر الذى يؤدى إلى تشتيت «المعرفة» والعجز عن تحصيل معرفة كلية بالظاهرة (وبعلاقاتها الداخلية أو الخارجية)، وهى المعرفة التى تكفل الإدراك العلمى للظاهرة فى وجودها الفعلى، لا فى وجودها المعملى. وقد أسس برتالانافى صياغته للنظرية منطلقًا من القول إن «المنظومات» كلها تخضع لقانون عمل واحد ـ أو مشترك ـ بصرف النظر عن طبيعة المادة التى تتكون منها ـ جامدة أو حية أو اجتماعية، وحتى لو كانت المنظومة الواحدة تتكون من أكثر من نوع من المادة. وقد اعترف فون برتالانافى، بأنه مدين فى نظريته أو

فى بناء «العلم الجديد» لعدد من المناهج والنظريات السابقة فى الفلسفة والمنطق والتحليل اللغوى (من هيوم إلى كانتور، مؤسس نظرية المجموعات إلى ماركس إلى راسل مؤسس المنطق الرياضى وشتروس).

مع تطور علوم وتكنولوجيات «التأثير المرتجع» والسيطرة الآلية، و«الذكاء الاصطناعى» اكتسبت النظرية العامة للمنظومات اتساعًا منهجيًا وتطبيقًا يصعب السيطرة عليه، خصوصًا مع اتجاه أصحابها إلى وضع صياغة عامة تصلح لتطبيق النظرية رياضيًا على كل أنواع المنظومات: الطبيعية والاجتماعية والتكنولوجية.

لكن هذه المهمة كانت أضخم مما يتحمله البناء الأصلى للنظرية، وظهرت استحالتها فى السبعينيات، حتى فى مجالات العلوم البيولوجية والتطبيقية؛ أو هكذا أعلنت الدوائر العلمية الغربية؛ وأعلنت هذه الدوائر نفسها فشل النظرية فى المجالات الاجتماعية والسياسية، ربما لأن نظرية المنظومات تؤدى إلى كشف أخطاء جوهرية فى المنظومة الغربية نفسها .

(٤٠٨) نظرية مالتس Malthusian Theory

نظرية اجتماعية اقتصادية حول علاقة السكان بالطعام والموارد الضرورية للإنسان، وضعها القس الإنجليزى توماس مالتس (١٧٦٦ - ١٨٣٤) تقول بوجود ميل تاريخى إلى تزايد السكان بمعدل متوالية هندسية (٢-٤-٦-٨) وميل إلى تزايد الموارد والطعام بمتوالية حسابية (١-٢-٣-٤)، وذلك فى كتابه: «مقال حول مبدأ السكان» الصادر عام ١٧٩٨، الذى أعاد صياغته عام ١٨٠٣، وتضيف النظرية أن التوازن بين عدد البشر وكمية الموارد يتحقق إما بالقيود الوضعية الطبيعية والرذائل والبؤس والمجاعة والوباء والحروب.. إلخ، أو بالقيود الاجتماعية الوقائية (الأخلاق؛ تأخير الزواج). وقد عمدت نظم فكرية وسياسية كثيرة إلى استخراج تعميمات خاطئة من نظرية مالتس، إما لتبرير إجراءات تعسفية (مثل تعديل قانون الفقراء البريطانى فى ١٨٣٤، أو قيود الزواج فى

ألمانيا على فترات)، أو بهدف تغليب وجهة نظر متناقضة فى التفسير التاريخى لعلاقة الناس بالثروة تعتمد على فكرة «متفائلة» عن إمكانية زيادة الموارد دون حدود. والحقيقة أن مالتس لم يطلق تلك التعميمات، إنما تحدث فقط عن «الميل» التاريخى أو الاتجاه العام للتزايد الهندسى للسكان والتزايد الحسابى للموارد، وعلى أساس أن هذا الميل سيتحقق على المدى الطويل (تضاعف السكان على مدى عدة أجيال). ولقد وضع مالتس نظريته أساسًا للرد على أصحاب الأفكار المتفائلة الخيالية عن المجتمعات الفاضلة والكاملة، لذلك دمغه الماركسيونَ بالتشاؤم والرجعية، رغم أنه كان يبرهن على عدم كفاءة قوانين عصره التى كافحت الفقر دون نجاح ـ اعتمادًا على الأعمال الخيرية والمعونات. ونادى مالتس بضرورة تعليم الفقراء وإعادة تدريبهم ورفع مستوى حياتهم ليتمكنوا من ممارسة حياة فاضلة وعقلانية ومنتجة بدلاً من الاستسلام للقيود الطبيعية أو الاجتماعية. وكان خصوم مالتس الحقيقيون هم قدامى الرأسماليين قبل حركات الإصلاح الاجتماعى أواخر القرن التاسع عشر فى أوروبا. ومع ذلك فقد أفادت أفكار مالتس كلاً من الحركة النقابية ودعوات تنوير الطبقة العاملة وإقرار حقوقها فى المجتمعات الغربية.

(٤٠٩) النظرية النقدية Critical Theory

يشير هذا المصطلح إلى أهم مساهمة فكرية قدمتها «مدرسة فرانكفورت» من المفكرين الألمان المحدثين والمعاصرين مثل هوركهايمر وماكس أدورنو، ويورجين هابرماس، وهربرت ماركوزة، وعدد غيرهم من المفكرين فى ميدان علم اجتماع الأفكار والثقافة والسياسة، وفى الجيل الثانى، تطور فى المدرسة نفسها أيضًا علم اجتماع اللغة. اتجه اهتمام: النظرية النقدية إلى نقد الأفكار النظرية التى قدمها ستالين، بما فيها من المبالغة فى حجم ودور العوامل المادية ـ خصوصًا العوامل الاقتصادية ـ والتقليل من دور الوعى الإنسانى فى بناء الواقع الاجتماعى ثم فى تجاوزه. لكن النظرية النقدية وجهت سهامها أيضًا إلى الرؤية (أو الموقف) الوضعية التحليلية التى سادت الفكر الأنجلوساكسونى، الأمريكى، وإلى انعكاس

هذه الرؤية على العلوم الاجتماعية بشكل خاص، وذلك على أساس أن العلوم الاجتماعية إذ تلتزم بالموقف الوضعى، فإنها تسهم فى تثبيت ما هو قائم - رغم تحليلها له، وفى تثبيت الأفكار السائدة التى هى فى جوهرها مجرد انعكاس للأوضاع القائمة ولا تسعى إلى نقدها وتجاوزها. فالماركسية - خصوصًا بتفسيرها اللينينى الستالينى - بجمودها وتأكيدها المسرف على أولوية العوامل المادية والاقتصادية فى تكوين وتحريك التاريخ الإنسانى، تفقد قدرتها النقدية، حيث إنها بدأت باعتبارها «نظرية نقدية» للفلسفات والأفكار السابقة، فى كتاب «الأيديولوجيا الألمانية» لماركس وانجلز على سبيل المثال؛ وتطبيقها يؤدى إلى خلق «واقع» لابد من تجاوزه. وكذلك الفكر الوضعى وما ينتج عنه من علوم اجتماعية، والاثنان هما نتاج للحضارة الصناعية الحديثة، انعكست فيهما ما فى هذه الحضارة من نزوع إلى الآلية، وتقديس للعوامل المادية للسلع (أو للقيم المادية) وازدراء للفكر ولحرية الإنسان وللقيم الإنسانية العليا. وتعتمد النظرية النقدية على القول بضرورة اتخاذ موقف انتقادى دائم، لحساب تلك القيم الإنسانية والحرية، أو الخلاص الإنسانى، والقول إن تجنب جمود النظرية يؤدى إلى تجنب جمود الواقع، على أساس أن النظرية النقدية، هى الوعى بما يشوه الواقع ويبعده عن المثال الأعلى لجوهر الحضارة الإنسانية. ولجأ أصحاب النظرية النقدية فى البداية إلى «تبرير» موقفهم من الماركسية بالكتابات الأولى لكارل ماركس نفسه التى كانت مفقودة حتى الثلاثينيات (والتى أطلق عليها حين نشرت لأول مرة : مخطوطات عام ١٨٤٨)، لكنهم تجاوزوا أفكار هذه الكتابات بعد ذلك، واهتموا بنظرية التحليل النفسى، خصوصًا عند كارل يونج، الذى اهتم بالدور الحاسم للثقافة والأفكار والعقائد السائدة فى تكوين ما سماه بـ «العقل الجمعى» الذى يشارك فى توجيه مواقف وتحديد اختيارات الإنسان الفرد. وكان لهم تأثيرهم القوى فى حركات الشباب فى الستينيات، خصوصًا من خلال كتابات هربرت ماركوزة مثل «العقل والثورة»، و«الإنسان ذو البعد الواحد»، وغيرها. كما كان لزملاء ماركوزة، مثل أدورنو ومانهايم وهابرماس تأثيرهم الواسع فى كل من تاريخ الحضارات الاجتماعى، وتاريخ الثقافات، وعلم الاجتماع خصوصًا اجتماع السياسة والثقافة والجمال.

وفى نهايات القرن العشرين، فى مواجهة البنيوية الفرنسية وما بعد الحداثة (خصوصا عند فوكو وليوتار) والتفكيكية (عند ديريدا) والوظيفية الأمريكية، برز دور هابرماس وفكره الساعى إلى نقد مشروع الحداثة كله مع الدعوة إلى تجديده وتخليصه من عاهات الآلية واللاأخلاقية والمادية الفجَّة ومن مظاهر الاستبداد المعلوماتى والمعرفى (بواسطة الميديا)... وتأكيد أن الحداثة مشروع مستمر يطور نفسه بالنقد (انظر: نظريات التحديث؛ حداثة اجتماعية وفكرية).

(٤١٠) نظم تركيبى Syntagmatic

رغم الدلالة العامة لهذا المصطلح التى يمكن أن تدخله فى علوم المنهج والمنطق والرياضيات والهندسة، فإن استخدامها شاع أكثر فى علوم اللغويات الحديثة منذ صاغها السويسرى الفرنسى فردينان دى سوسير أواخر القرن التاسع عشر فى محاضراته التى جمعت بعد موته فى الكتاب الشهير؛ «دروس فى علم اللغة العام» (١٩١٥).

ومع ذلك فإنه تحول بالفعل إلى أحد المفاهيم الأساسية فى الفكر الحديث الذى تطور فى إطاره منهج تداخل وتكامل العلوم أو الأنظمة العلمية المختلفة. وللكلمة نفسها معناها المعجمى المستمد من معنى جذرها (فى اللغات الأوروبية)، ولهذا المعنى المعجمى أهمية: فهى تدل إما على انتظام - أى انتظام - لتجمع ما من الأفراد أو المجموعات أو على تجمع قسم بعينه من أقسام تجمع أكبر. لكن معناها الاصطلاحى - نشأ من استخدام دى سوسير لها فى سياق توضيحه للتركيب المنطقى والدلالى لمفردات اللغة - فى عملية التفكير المنطقية داخل الذهن أو فى الكتابة (المبينة لمعنى أو المفصحة عن فكرة). فالنظم التركيبى هنا يشير إلى العلاقة المستقيمة أو الخطية الأفقية الحاكمة فى مستوى بعينه بين عناصر «الجملة» اللغوية، وهو المستوى الشكلى المستقيم (المورفولوجى) للجملة.

ويمكن للتبسيط أن نقول إنها تشير إلى العلاقة بين «المفردات» الأساسية للجملة بعد تقسيم كل منها إلى مكوناتها ومكونات مفرداتها إلى «الوحدات»

الأساسية. لكن الانتظام الشكلى المستقيم لا يتجلى معناه كما لا تتجلى وظيفته باعتباره «النظم التركيبى» لأى تجمع إلا من خلال فهم النظم الرأسى أو Paradigmatic للتجمع نفسه. فالنظم الرأسى هو الذى يبين البنيان نفسه (للجملة فى اللغويات أو لأى تجمع هندسى أو اجتماعى أو معلوماتى... إلخ) من منظور رأسى فى جانب، ومن ناحية تبادل التفاعل بين «المفردات» المنتظمة من جانب آخر. وبذلك تبدو الوظيفة «الفكرية» والعملية الكاملة لكل من الاصطلاحين من حيث مساهمتهما فى بناء التصور «الشبكى» - أو المنظومى للعالم ولمجالات الوجود المادى - والفكرى المختلفة، حيث تتداخل المستويات الأفقية، والمستويات الرأسية لوجود أية ظاهرة أو أية «منظومة» فى تفاعل متواصل داخلها أو بينها وبين أية ظاهرة أو منظومة أخرى؛ وهذا هو التصور «المنهجى» والفكرى الذى أنتجه تطور العلوم فى القرن العشرين، وأنتجت أيضًا «تداخل» هذه العلوم لتفسير الظواهر ولإدراك حركتها أو للتحكم فيها وإخضاعها للإرادة الإنسانية فى عمليات «الإنتاج» المختلفة (إنتاج المعرفة، أو الأفكار، أو السلع، أو الخطط الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.. إلخ)، وهذا أيضًا، هو التصور الفلسفى والمنهجى الذى ظهر فى مواجهة التصورات السطحية والمتوالية والجدلية القديمة.

(٤١١) النقد الأدبى النفسى (التحليلى)
Psychoanalytic Criticism

هو (مدرسة) النقد الأدبى الذى تأثر أولاً بأفكار سيجموند فرويد؛ ثم تأثر منذ زمن قريب بأفكار عالم النفس الفرنسى المعاصر جاك لاكان؛ ثم من طوروا أفكار لاكان، مثل هارولد بلوم فى الولايات المتحدة وجوليا كريستيفا فى فرنسا و غيرهما.

كان النقاد «النفسيون التحليليون» الأوائل (مثل مارى بونابرت فى فرنسا ـ فى تحليلها لقصص الأمريكى إدجار آلان بو، أو إرنست جونز فى بريطانيا ـ فى تحليله لمسرحية هاملت ـ لشكسبير) قد عمدوا إلى تحليل النصوص المذكورة وغيرها ـ دون تعقيد كثير ـ انطلاقًا من فكرة بسيطة تقول: إن النصوص الأدبية

تعكس لا وعى المؤلف أو هواجسه المسيطرة عليه أو ما يعانيه من أنواع الخلل العصبى (أو من أنواع العصاب)، وهذا يذكرنا بالكثير من كتابات عباس محمود العقاد عندنا عن ابن الرومى مثلاً أو عن أبى نواس، وذهب بعضهم إلى تفسير النص الأدبى على أساس أن الهواجس واللاوعى الجديرين بالتحليل هما هواجس لاوعى «الشخصية» الفنية فى النص الأدبى نفسه (مثل هاملت)؛ وذهبوا إلى القول إنهم لكى يحددوا نوع تلك الهواجس وما يكمن فى لاوعى المؤلف وشخصياته، فإن عليهم أن يفسروا «الرموز» التى أشار إليها فرويد باعتبارها معطيات دقيقة ثابتة الدلالة أو المعنى وذات «قيمة» دلالية واحدة (كالثعبان والسيف والعصا؛ أو الحذاء، وبرعم الزهرة وغطاء الرأس..إلخ).

غير أن عالم اللغويات والتحليل والنقد اللغويين رومان ياكوبسون كتب مقالات عام ١٩٥٦ حول المجاز و الاستعارة الفنيين Metaphor وعن الكناية Metonym وكيفية صياغة الرموز الفنية وشحنها بالدلالة، فأدى هذا المقال إلى تحرير النقد الأدبى (وما يقترب منه: كتحليل الأساطير و الحكايات الشعبية... إلخ)، من ذلك الفهم الضيق للرموز الفرويدية ولفكرة «اللاوعى» المنعكس فى الإبداع الفنى - والأدبى خصوصًا. واستغل عدد من علماء الأنثروبولوجيا الثقافية مثل ليفى شتروس، وعلماء النفس مثل جاك لاكان ونقاد الأدب مثل رولان بارت، ذلك التحليل اللغوى الذى قدمه ياكوبسون؛ لكى يؤسسوا نظرة أكثر عمقًا وأبعد عن سذاجة بونابرت وجونز، حول علاقة «الصورة الإبداعية» التى يصنعها الفن (والأدب) بغرض تمثيل الحقيقة الإنسانية؛ بتلك الحقيقة نفسها. وكانت أهم فكرة أثرت فى النقد الأدبى النفسى والتحليلى هى تلك التى قدمها جاك لاكان حينما لجأ إلى فكرة فرويد عن كيفية تركيب اللاوعى للأحلام، أى عن: التكثيف Condensation والإزاحة Displacement (حيث فى الأحلام تتضاغط وتتكثف صور كثيرة اختزنها اللاوعى من الواقع، وحيث تزيح صور بعينها صورًا أخرى وتحل مكانها)، وباستخدام لاكان لهاتين الفكرتين من فرويد، قال: إن المخيلة الإبداعية لدى الكاتب تقوم بالتكثيف والإزاحة - كما فى الأحلام - لكى تخلق كلاً من المجاز والاستعارة والكناية وتشحن الرموز الفنية بالدلالة - وكلها

مصنوعة بـ «اللغة»: مفرداتها وتراكيبها... وبذلك ـ قال لاكان ـ يكتسب النص الإبداعى استقلالاً خاصًا به، حيث تستقل اللغة والنص المكتوب باللغة نفسها عن لاوعى المؤلف، بل يصبح للغة نفسها لاوعيها الخاص.

ومنذ ذلك الحين يكتب النقاد ـ المتأثرون بفكرة لاكان هذه على أساس أن النصوص الأدبية ليست سوى تركيبة من الإشارات (الدوال Signifiers) التى لا يمكن تحديد ما تشير إليه بالتحديد فى العالم الخارجى ولا فى لاوعى المؤلف ولا فى وعيه.. وإنما تشير إلى ذاتها، أو إلى لاوعى النص نفسه باعتباره عالمًا قائمًا بذاته لا يعكس شيئًا من العالم الخارجى، ولا يشير إلى شىء فيه، وحيث لا يمكن نسبة «النص» حتى إلى وعى المؤلف كمصدر ذاتى للنص – فليس فى النص أى «حضور» إلا حضور النص نفسه، ولاوعيه الخاص، المستقل عن وعى المؤلف ولاوعيه جميعًا.

وفى الولايات المتحدة ـ بشكل خاص ـ تطور النقد النفسى التحليلى (الذاتى) المتأثر بأفكار جاك لاكان على أيدى هارولد بلوم ونورمان هولاند، وديفيد بليش، وغيرهم؛ وفى إطار أقسام اللغة الإنجليزية الجامعية (فى جامعتى ييل وبافالو بشكل خاص). وكان أهم تحول حققه هؤلاء هو تكوين «نظرة» جديدة تمامًا إلى إشكالية العلاقة بين المؤلف والقارئ، وما كان يسمى فى النظريات النقدية «القديمة» نسبيًا بقضية: استجابة القارئ، فقد صرف النقاد «اللاكانيون» نظرهم كليًا عن العلاقات بين المؤلف والقارئ والنص: عندهم لا ينتسب النص لأحد، فهو مستقل برأسه، لاينشغل بأية علاقة لا بمؤلفه ولا بقارئه ولا يهتم بأى منهما، حتى قال البعض من نقاد لاكان فى فلسفته ـ بشكل عام ـ إنه يكاد ينفى وجود الناس – كمؤلفين للعالم – ويلغى كل أثر لهم فى العالم (باعتبار العالم الاجتماعى نصًا ينبغى تحليله بعيدًا عن وعى مؤلفيه ولاوعيهم على السواء)، وقالوا: إن تحيزه هذا – ضد مؤلف النص الأدبى أو مؤلف العالم الاجتماعى ـ أى التاريخ ـ إنما يؤدى إلى قراءة الأدب (ودراسة التاريخ)، كما لو كان «النص» مجرد رسم بيانى Diagram نتصور فيه كل ما لا يمكننا الحصول عليه وكل ما هو مستحيل.

ومع ذلك ففى فرنسا نجحت جوليا كريستيفا (وبعض ناقدات الأدب معها مثل: لوسى إيرجارى وهيلين جيكوكس) فى استثمار أفكار لاكان وتوجيهها وجهة أخرى لخدمة المنظور والنقد «الأنثويين» فرغم ما يعتقده نقاد لاكان من أنه صاحب نزعة «ذكورية» أعنف من نزعة فرويد نفسه (الذى انشغل بالذكور ولاوعيهم وعقدهم حتى يبدو عالمه خاليًا من الإناث إلا باعتبارهن موضوعات فى لاوعى الذكور).. رغم ذلك فقد نجحت كريستيفا فى استثمار أفكار لاكان؛ لكى تطور فكرة أن للنساء طريقتهن الخاصة فى إبداع رموز العالم (أى كل من إبداع المجاز والاستعارات والكنايات الخاصة بهن) وأن أجسادهن هى أهم تلك الرموز فى لاوعيهن (وفى إبداعهن الأدبى والفنى بالتالى)، حيث ينشغلن غالبًا - فى اللاوعى والإبداع معًا ـ بإعادة تشكيل ذلك الجسد وإعادة صياغة علاقته بأصله (أى: جسد الأم) وإعادة صياغة علاقته بالعالم؛ حيث لا يبدو أن للذكور أى وجود ـ أو على الأقل ـ لا يوجد أدنى اهتمام بـ «النفسية الذكورية»: هواجسها ولاوعيها واختلالاتها، وما تفعله بالإناث فى الوعى أو اللاوعى أو الأحلام!

(٤١٢) النقد الجديد New Criticism

مصطلح، عرف به تيار كبير فى النقد الأدبى، منذ مطلع القرن العشرين، ولذلك.. فإن «النقد الجديد» لم يعد جديدًا تمامًا، كما أن الاختلافات الكبيرة التى ظهرت وتعمقت بين رواده، أثبتت أنه لم يكن مدرسة ذات رؤية واحدة، كما كانت مدارس النقد السابقة فى القرن التاسع عشر، (كالانطباعية والواقعية وغيرها)، لكنه كان تيارًا جمع رؤى مختلفة ومتعددة بعدد الرواد من النقاد الكبار الذين انتسبوا إليه.

وقد ارتبط ظهور هذا التيار فى النقد الأدبى بتطور كل من علوم المنطق، والعلوم الرياضية واللغويات، وبتطور فلسفة العلم، التى استطاعت أن تحقق نوعًا من القياس الإحصائى للتقدم العلمى وللإبداع فيه. وأراد البعض أن يطبقوا المبادئ نفسها على «الاستحسان» أو «الاستهجان» الشخصى للأعمال الفنية، والأدبية بشكل خاص، الذى كان مرتبطا بالمدرسة الانطباعية ، وأراد هؤلاء أن

يمتلك النقد أدوات ومناهج «مضبوطة» تستطيع أن «تقيس» الإبداع الأدبى بمقاييس إحصائية صارمة ودقيقة.

وقد صاغ المصطلح نفسه، أستاذ أمريكى فى النقد الأدبى، يدعى جيمس سبينجارن (عام ١٩١٠)، وكان يقصد أن يستخدمه لعرض منهج جديد فى الدراسات الأكاديمية حول الأدب، مثل دراسة الناقدة الأمريكية كارولين سبيرجيون حول «الصور عند شكسبير»، التى استنتجت ما كان يستنتجه النقاد القدامى أنفسهم (حتى الرومانتيكيين منهم)، لكنها استخدمت «وسائل» جديدة إحصائية فى معظمها بعد أن حددت بدقة ما تقصده بكلمة «الصور».

وكانت الغالبية العظمى من النقاد، الذين انتسبوا إلى «النقد الجديد» من أمريكا مثل: أيفور ريتشاردز، وآلان تيت، وكلينث بروكس، وجون كراو رانسوم، وكينيث بيرك، وويليام إمبسون وغيرهم. وظهر الاختلاف بينهم منذ البداية تقريبًا.. فقد أوضح جون رانسوم - فى كتابه «النقد الجديد» عام ١٩٤١ - اختلافاته الجذرية مع كل من ريتشاردز وإليوت وامبسون ووينترز، كما أوضح الخلافات الجذرية فيما بينهم، قال إنه من الضرورى أن يظهر الناقد الذى يعمل على أساس «تأصيل وتقنين وجود العمل الأدبى»، وهو ما اعتبرته المدرسة البنيوية «بشارة» بظهورها فى مجال النقد.

غير أنه من الواجب أن نتذكر أن «النقد الجديد» ارتبط بظهور موجة الشعر الجديد، التى ضمت الشعراء «الصوريين»، ومزيج بقايا الرمزيين والتعبيريين وغيرهم فى العقدين الأول والثانى من القرن العشرين. وكرس «النقد الجديد» نفسه إلى حد كبير فى بدايته، للشعر طوال العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين - إضافة إلى اهتمامه بنظرية النقد الأدبى، أو بـ «علم النقد»، كما أحب الكثيرون تسميته، بينما انصب اهتمام كل أصحاب النقد الجديد على الأعمال الأدبية - أو بالتحديد على «النصوص» الأدبية وحدها دون أى نظر لحياة مؤلفها أو خلفيته العلمية أو النفسية أو أصوله الاجتماعية أو مهنته ومستواه الاجتماعى.. إلى آخر تلك العوامل التى اعتبروها عوامل «خارجة» على النص، ولا تساعد على فهمه أو تحليله ـ وهو ما اعتبروه الهدف الوحيد والمهمة الوحيدة

للنقد - وإن ساعدت على فهم أو معرفة حياة المؤلف ذاته بالطبع. واهتم النقد الجديد باستخدام ما أطلق أصحابه عليه اسم: «الوسائل العلمية»، لتحليل «النص الأدبى» وتمثيل تحليله، مثل الرسوم شبه الهندسية، والإحصاءات: فالرسوم لتوضيح «بناء» العمل الأدبى، والإحصائيات لتحديد مجموعات أنواع الكلام والمفردات (أنواع الأفعال أو الضمائر.. إلخ) والرسوم أيضًا لتوضيح «النسب» بين أقسام العمل: كنسبة السرد إلى الوصف أو إلى الحوار، ونسبة الصور البلاغية إلى الصور الحسية، ونسبة استخدام أنواع التشبيه وما إلى ذلك. واستمر النقاد يمارسون هذا العمل إلى أواخر الثلاثينيات تقريبًا (مثل: فيرنون لى، وكارولين سبير جيون، وإديث ريكيت وغيرهم) لكن الجيل التالى منذ أواخر الثلاثينيات بدأ ينظر إلى هذه الأنواع من «القياسات» للنصوص الأدبية، باعتبارها أعمالا ثانوية بالنسبة للنقد، نوعًا من التمرينات اللغوية والفنية تستخدم نصوص الأدب، لكنها لا تكشف القيمة الحقيقية للأدب: ومنذ ظهرت الكتابات النقدية للناقدين والشاعرين: روبرت جريفز، وتوماس إليوت ثم الأعمال النظرية التى كتبها إيفور ريتشاردز، وأوجدين (خصوصًا: كتاب «معنى المعنى» وكتاب «مبادئ النقد الأدبى» اللذين ظهرا على التوالى عامى ٢٣، ٢٤، لكن لم يؤثرا فعلاً إلا فى أواخر الثلاثينيات).. بدأ «النقد الجديد» يهتم بمسألة: تفاعل الكلمات وتداخلها لتوليد المعانى، وتفاعلت هذه المدرسة الجديدة مع علوم النفس والتفسير الاجتماعى للثقافة وتحليل المضمون وعلم التفسير، أى الهيرمينيوتيكا، وعلم الدلالات، أى السيميوتيكا، واللغويات وفلسفة التحليل اللغوى مستفيدة منها جميعًا، وهو ما يعد التمهيد الحقيقى لظهور النقد البنيوى.

غير أن «النقد البنيوى» تجاوز النقد الجديد بكل اتجاهاته تقريبًا، ليس فقط من حيث تجاوزه للرغبة فى القياس الكمى للعمل الفنى، رغم ابتكاره لأساليبه الخاصة ومنهجه لهذا القياس؛ وإنما لأن النقد البنيوى استطاع أن يحقق الكشف عن العلاقة العميقة بين كل عناصر تكوين العمل الفنى، والوصول بكل من هذه العناصر بتحليلها «بنائيًا»، أى من حيث وحدتها العضوية، وليس من حيث تمايز كل منها عن العناصر الأخرى.

(٤١٣) النموذج الأعلى Archetype

أصبح هذا المصطلح من أبرز مصطلحات الفكر الحديث منذ عشرينيات القرن العشرين، عندما نشر الأنثروبولوجى البريطانى فريزر كتاب «الغصن الذهبى»، ثم نشر عالم النفس السويسرى كارل يونج كتاب «علم نفس اللاوعى» عامى ١٩١٥-١٩١٦، ثم انتشر المصطلح من الأنثروبولوجى وعلم النفس إلى علوم الاجتماع وتاريخ الثقافة واللغويات ونظرية النقد الأدبى. وهو مصطلح يشير إلى ما هو رئيسى متكرر فى المجال الحياتى ـ المعاش ـ سواء كان سلوكيًا أو ثقافيًا وفى الإنتاج الثقافى بوجه خاص فى الأساطير والخرافات أو فى تجليات التراث الشعبى العامى من حكايات وأمثال وسير (ملاحم) ومنتجات استعمالية. وكان عند جون فريزر أداة فى بحثه عن العلاقات الداخلية بين أساطير كل الشعوب القديمة وما يتكرر وما يسيطر على مغزى الأساطير عندها. وكان عند كارل يونج أداة لتحديد أحد الملامح الأساسية للاوعى الجمعى. فالنموذج الأعلى عنده هو الحادثة أو الموقف المتكرر بمفرده فى التجليات المختلفة للثقافة الشعبية. وجدير بالملاحظة أن عددًا من الباحثين العرب القدامى قد لاحظوا تكرار وسيطرة مواقف وأحداث بعينها فى خرافات شعوب قديمة عديدة (المسعودى صاحب مروج الذهب، البيرونى صاحب تلخيص ما للهند من مقولة)، لكنهم لم يطوروا ملاحظاتهم إلى مستوى النظرية العامة الشاملة. وفى العلوم الحديثة تتخذ الدراسات حول النماذج العليا أحد اتجاهين: أولهما يتجه إلى البحث فى المنتجات الثقافية عن العناصر المتعلقة بالدوافع أو التصورات الأساسية لدى كل البشر كالتدين أو التجمع الأسرى أو الارتباط بأرض بعينها أو عمل بذاته على أساس أن المنتج الثقافى يصبح مؤثرًا من خلال اتجاهه إلى العوامل والرغبات المتأصلة فى أعماق النفسية البشرية. ويسعى الاتجاه الثانى إلى ربط المنتج الثقافى المعين بالمنتجات الأخرى التى يسيطر فيها عنصر بعينه أو موقف يتكرر باستمرار كعلاقة الرب بالعباد أو الأب بالأبناء، باعتبار هذا العنصر رمزًا سائدًا وخالقًا للمغزى الكلى للعمل، ومع هذا فهناك من يحذرون من أن التركيز على «النماذج العليا» قد يؤدى إلى تجاهل الفروق والاختلافات الأساسية ـ التاريخية المنبع ـ بين الثقافات المختلفة.

(٤١٤) هوية Identity

لا يثير هذا المصطلح ـ فى الوعى العام ـ إلا مسألة «الهوية القومية» أو الثقافية/ الاجتماعية لمجتمع ما من السكان يشتركون فى «وطن» بعينه ويتمتعون بأوضاع «المواطنة» من واجبات وحقوق تنطلق من اشتراكهم فى «هوية» واحدة، بمعنى أنهم يشتركون فى خصائص عامة تنبع من المكونات الأساسية والأولية للثقافة، أى اللغة والأعراف والعادات الاجتماعية وأساليب ممارسة الحياة اليومية ونسج علاقاتهم بالكون وبالآخرين.. وذلك إضافة إلى انتمائهم لأرض ودولة ونظام سياسى/ اجتماعى واحد.

ولعله من هذا المفهوم (السياسى فقط أو غالبا) لمصطلح «الهوية» أن أصبحت كلمة «الهوية» فى بلاد عربية كثيرة هى اسم «جواز السفر» أو «البطاقة الشخصية»، حيث يوضح جواز السفر «جنسية» الشخص (أى انتماءه لبلد أو لوطن ما ودولة معينة)، وحيث توضح البطاقة الشخصية أن حاملها «هو نفسه» صاحب الاسم المكتوب بها وصاحب تاريخ الميلاد ومكانه والديانة وعنوان السكن والأبوين والأبناء والزوجة وفصيلة الدم.. والصورة والرقم القومى أو المحلى.. إلى آخر العناصر الملازمة للشخص، والتى تؤكد أنه هو.. هو.

غير أن هذا المدلول السياسى/ الاجتماعى/ الثقافى/ القانونى لمصطلح «الهوية» ليس إلا أحد التطبيقات الحديثة نسبيًا للمفهوم. والمدلول الفلسفى الأصلى للمصطلح أو ـ فى الحقيقة ـ ليس إلا التطبيق العملى الحديث لأحد المفاهيم الفلسفية العديدة التى صاغها واستولدها الفكر الإنسانى لهذا المصطلح الفلسفى الذى تحول إلى مشكلة فكرية كاملة.

ولما كانت «الهوية» تعنى ـ فلسفيًا ـ بقضية تماثل شىء مع شىء آخر أو تماثل الشىء مع نفسه ببقاء خصائصه على ما هى عليه ودوامها؛ فقد طرحت الفلسفة ـ منذ بداياتها المعروفة منهجيًا ـ إشكالية «الهوية» على مستويين: الكيفى والرقمى (أو الحسابى): فالتماثل الكيفى (مثل: نال شهاب الشهادة نفسها التى نالها فؤاد؛ أو: طول فؤاد هذا العام هو طوله ذاته فى العام الماضى)، يعنى أن شيئين يتماثلان تمامًا فى خاصية أو جانب بعينه، أو أن واحدًا قد احتفظ

بخصائصه ـ أو إحدى خصائصه ـ تمامًا بحيث تماثل فى حاضره مع كل ما كان عليه فى ماضيه؛ أما التماثل الحسابى (مثل: إن نجمة المساء ونجمة الصباح هما نجم واحد) فيعنى أن ما يسمى باسمين ـ أحيانًا ـ لا ينبغى أن يحصى إلا مرة واحدة؛ والنوعان من التماثل ـ الكيفى والحسابى ـ هما ما تناقشهما الفلسفة: تحت مصطلح: «الهوية» غير أن التماثل الكيفى يتحقق عادة على درجات (فشهاب وفؤاد نالا الشهادة ذاتها، لكن قد لا يكون ذلك بالدرجات نفسها أو على أيدى عين الأساتذة ولا فى العام نفسه.. إلخ)، وهذا هو ما دعا الفيلسوف الرياضى الشهير لايبنتز إلى القول أولاً بضرورة المزج ـ غالبًا ـ بين نو عى التماثل الكيفى والرقمى، وثانيًا باستحالة تماثل شيئين تماثلاً كاملاً دائمًا وفى كل خصائصهما، وهذا هو ما ولد ـ عند هذا الفيلسوف ـ ما أصبح يعرف باسم: «قانون لايبنتز» القائل إن الشيئين المختلفين فى بعض الخصائص لابد أن يحسبا شيئين لا شيئًا واحدًا؛ ورغم قوة هذه الحجة، فقد رفض فلاسفة لاحقون ومناطقة هذا القانون، لأن الشىء الأول والثانى قد يكونان بالفعل شيئًا واحدًا كيفيًا، رغم اختلاف بعض خصائصهما الرقمية (مثل موعد بزوغ النجم ذاته فى الصباح ثم فى المساء).. فالأشياء قد تبقى هى ذاتها عبر ما يلحق بها من تغيرات كمية.

وقد أكد ديفيد هيوم بعد لايبنتز بقليل أن مفهوم الهوية يفرض «اللاتغير» أو الثبات عبر الزمن؛ لكن نقاده قالوا إن هذ ا قد يكون صحيحًا لو أن مفهوم «الهوية» يقتصر على الجانب الكيفى، إذ إن جانبه الحسابى ـ أو الكمى ـ لا يقل صحة وأهمية، كل ما فى الأمر أنه يعبر عن جانب مختلف من «هوية» الشىء. وتحدث الفلاسفة والمناطقة من مختلف المدارس الوضعية والتحليلية الرياضية والمادية بعد ذلك عن مفهوم الهوية من زوايا عديدة؛ لعل أهمها هو «المعيار» الذى تحدد به هوية الشىء (فردًا كان أو جماعة، مادة أو كيانًا حيًا، إنسانيًا كان أو غير إنسانى)، وغنى عن القول إن الفلاسفة المسلمين ناقشوا القضية ذاتها تحت عناوين مختلفة (لاحظ: هل هى القضية ذاتها رغم اختلاف السياق المعرفى والسياق العقائدى واللغوى والاجتماعى الذى ناقش فيه الفلاسفة المسلمون هذا المفهوم عندما تعرفوا عليه من أسلافهم الإسكندرانيين اليونانيين أو الهنود)..

ومن أشهر مناقشاتهم ما جاء تحت عنوان «الذات والصفات»، و«الأسماء والصفات»: أتكون ذات الشيء واسمه وصفاته سواء في تعبيرها عنه وتجسيدها إياه أو الإشارة إليه، أم أن «الذات» غير الاسم وغير الصفات؛ ورغم أنهم اختلفوا بشدة حول إجابات هذه الأسئلة، حيث كانت غالبًا تطرح في إطار مباحث علوم الأصول والتوحيد وفي الكلام عن الذات الإلهية؛ فإن زملاءهم المؤرخين مثلاً أو علماء الأدب أو اللغة لم ينتبهوا لهذه القضية غالبًا، فلم يسألوا - مثلاً - هل الأمم التي يشيرون إليها في الماضي هي ذاتها الآن (العرب مثلاً أو الروم أو الهنود... إلخ) وهل «اللغة العربية» التي كانوا يبحثونها في القرن السابع أو التاسع الهجريين هي ذاتها التي أشار إليها الخليل وعالجها حين أسس علوم اللغة في القرن الثاني، و ذلك رغم إشارات مفكرين من نوع ابن خلدون وابن الأزرق إلى تغيرات تلحق بالأمم - ولغاتها وعاداتها - أي «ثقافاتها» عندما تتغير ظروفها المادية والسياسية والاجتماعية، رغم أنها تظل حاملة الاسم نفسه، ورغم احتفاظها بعدد من خصائصها الأصلية الأولية الأساسية التي تتكون بها الجماعات الإنسانية.

وطرحت الفلسفة الغربية بعد هيوم في القرن الثامن عشر تلك الأسئلة من زوايا جديدة واختلفت إجاباتهم حول معيار أو معايير الهوية، وما إذا كانت هذه المعايير هي نفسها الهوية: رأى جون لوك مثلاً أن الهوية الحسابية أو الكمية تعادل تمامًا الهوية الكيفية، واتفق معه المنطقي والرياضي الكبير جوستاف فريجة الذي رأى أن «الأطلس الواحد هو خرائط كثيرة»... لكن العكس قد لا يكون صحيحًا، إذ لابد أن يجمع الخرائط العديدة «شيء ما»، يجعل منها «أطلسًا واحدًا». لكن المنطقي المعاصر الكبير بيتر جيتش (أكبر تلامذة راسل الأحياء الآن) يرى أن الأفضل القول بوجود «هوية نسبية» تجمع بين متشابهين، وإن من المستحيل أن يكونا متماثلين تمامًا حتى وإن كانا - موضوعيًا - شيئًا واحدًا كالنجم الذي يبزغ قبل الفجر وبعد الغروب: إنه واحد حسابيًا، لكنه في الواقع اثنان. أما فيتجنشتاين فقد تحدث عن: «تناقض الهوية» بقوله إن الزعم بالتماثل التام بين شيئين هو نوع من الهراء أو: «التزييف العلمي» وإن القول إن الشيء هو نفسه ذلك الشيء، يساوي أننا لم نقل شيئًا له معنى على الإطلاق!!

لكن هؤلاء الفلاسفة لم يقتربوا أبدًا ـ تقريبًا ـ من الواقع الإنسانى الفعلى (أى من: التاريخ – والمجتمع)، وذلك رغم أن تطور الفكرة القومية (فى فلسفة التاريخ والفلسفة الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعى وفلسفة اللغة)، كانت قد طرحت تصورات أكثر عملية نظرية وتطبيقية عن «الهوية» بمعناها الإنسانى، وليس بدلالاتها المجردة التى تعالج بالرموز الجبرية أو المنطقية. فقد كشفت فلسفات التاريخ وبتياراتها المختلفة، وما نشأ عنها فى علوم الاجتماع والنفس واللغة الاجتماعية، أن جماعات البشر اكتسبت «هوياتها» أثناء تطويرها فى وقت واحد للغاتها وعناصر ثقافاتها وأساليبها فى العمل وفى ممارسة نشاطات الحياة (حتى طقوس الموت) وبنياتها الاجتماعية / السياسية/ الاقتصادية فى إطارات مكانية (جغرافية) محددة؛ وأن الهوية ـ بالمعنى التاريخى/ الاجتماعى الإنسانى ـ لا تعنى ولا تسعى إلى «التماثل» الكيفى أو الحسابى المجرد، وهو المعنى الذى نصبته الفلسفة؛ وأن التشابه – أو التماثل النسبى لا المطلق ـ بين أفراد جماعة واحدة حقيقة واقعية ولا تقل عنها حقيقة التماثل النسبى بين جماعات أمة واحدة سواء تجسدت تلك الجماعات فى شكل طبقات أو فئات أو طوائف؛ وأن هذا التماثل الحقيقى لا يعنى التطابق الكامل، لكنه لا ينفى ـ وربما يؤكد ـ «التماسك» لا التنافر أو التفكك، ولهذا التماسك بدوره شروطه «الاجتماعية» العملية فى إطار «مجتمع تاريخى» حقيقى وليس افتراضيًا: أى مجتمع تتفاعل فيه الأشكال والمواضعات السياسية والثقافية والاقتصادية والقانونية فى إطار الاختيار الحر لعناصر تكوين المجتمع الفردية والجماعية، وأن «تغير» صفات المجتمع لا يؤدى بالضرورة إلى زوال «ذاته»، وفى المجتمعات العريقة نسبيًا يؤدى التغير إلى المزيد من تثبيت نوع بعينه من الصفات تكون معادلة للذات، وهو ما كشفته علوم الاجتماع السياسى والثقافى والأنثروبولوجيا الثقافية واللغويات الحديثة وفلسفة القانون.

(٤١٥) هيللينستية Hellenistic

نسبة إلى «هيلاس» أحد الأسماء القديمة لبلاد أو لشعوب اليونان فى التاريخ القديم (وقد سموا أيضًا: الإخائيين وبلادهم إخايا: والإغريق)، ولكن هذه

«الصفة» التى تحولت إلى اسم مرحلة مهمة من مراحل ومكونات تاريخ الثقافة الإنسانية، نشأت فى وقت ما بين ٣٢٣ق.م، عام موت الإسكندر الأكبر، وعام ٣٠ق.م عندما سقطت آخر الإمبراطوريات الهيللينستية فى يد روما، أى إمبراطورية البطالمة فى الإسكندرية، التى حكمت غالبية بلدان شرق البحر المتوسط، التى كانت قد أصبحت مركزًا للثقافة الهيللينستية، التى ورثت كلاً من الثقافة الهيللينية (اليونانية من عصر ما قبل الإسكندر)، وثقافات المشرق القديمة المصرية والآرامية والبابلية.. إلخ. وللمرحلة الهيللينستية تاريخيًا جزءان: أثينى كانت أثينا هى مركزه عندما تفاعلت الثقافات اليونانية والفارسية والفينيقية والمصرية - أساسًا - وبدأ التفاعل ينتج الثقافة الجديدة التى شملت معظم مناطق شرق البحر المتوسط فيما بعد. والجزء الثانى إسكندرى كانت الإسكندرية هى منبعه بعد أن انهارت أثينا نفسها؛ وذلك رغم أن التأثير الهيللينستى بدأ قبل موت الإسكندر بقرنين على الأقل، واستمر بعد انهيار البطالمة عدة قرون، فى ظل سيطرة روما، ثم بيزنطة التى ورثت إمبراطورية الإسكندر كلها إلى أن سيطرت الثقافات المسيحية ثم الإسلامية.

وللهيللينستية - كتيار ثقافى وحضارى - سمات محددة فى الفلسفة، والمعمار، والفنون، والدين. ودأب مؤرخو الثقافة الغربيون مثل ماتيو أرنولد فى كتابه: «الثقافة والفوضى» على ربط الهيللينستية بالوثنية، فى مقابل النزعة «العبرانية» المتدينة: الأولى وصفوها بالحسية والتلقائية، والثانية بالعقلانية؛ الأولى رمزها بروميثيوس سارق نار الأرباب (رمز العقل والخلق) الذى يتباهى بخطيئته؛ والثانية رمزها أيوب، الذى يكفر عن ذنوب لم يقترفها، راضيًا بالقضاء.

لكن المؤرخين المحدثين للثقافة؛ رأوا أن الهيللينستية أنتجت أيضًا تراثًا عقلانيًا - أصبح سندًا للدين المسيحى - ثم أداة للفلسفات الدينية كلها، لا يقل أهمية عن تراث الهيللينستية الحسى أو التلقائى. فالهيللينستية هى التى نظمت «الفلسفة» فى الحقيقة، وقسمتها إلى منطق، وأخلاق، وطبيعيات، وهى التى جعلت «الأخلاق» أعظم موضوعات الفكر الإنسانى، وجعلت «السعادة الإنسانية» هدفاً للتفلسف.

ومن هنا لاحظ مؤرخو الثقافة أن المدارس الأربع العظمى للفلسفة اليونانية فى عصر ما قبل الإسكندر وقبل تحول الثقافة اليونانية (الهيللينية) إلى ثقافة عالمية، عندما امتزجت بثقافات المشرق فأصبحت تعرف باسمها الجديد: الهيللينستية، تضم ثلاث مدارس يمكن أن تكون «دينية» هى الأكاديمية، والرواقية، ومدرسة المشائين، ومدرسة واحدة حسية بالمعنى الوثنى (الأبيقورية). ورغم صراع الشك الأكاديمى ضد اليقين العقلى، الذى سعى إليه سقراط وأتباعه من مطورى فلسفته الرواقيين.. فإن الهيللينستيين الإسكندريين هم الذين أصلحوا بين الاتجاهين، ومثلوا الروح الهيللينستية فى القرنين الأخيرين قبل الميلاد، ومهدوا الطريق لانتصار المسيحية فيما بعد، علاوة على ما قاموا به من أعمال بالغة الأهمية فى كل مجالات المعرفة فى عصرهم: فهم الذين حفظوا معظم التراث المنسوب للحضارات الإنسانية فى المنطقة وسجلوه، وطوروا الرياضيات والمنطق والفلك، واللغويات والكثير مما ورثته الثقافة الإسلامية بعد ذلك.

وحضاريا، انتشر التأثير الهيللينستى شرقًا وجنوبًا؛ ليشمل كل إمبراطورية الإسكندر حتى وصل إلى فارس والهند.

(٤١٦) واقع وهمى (حقيقة افتراضية) Hyperreality

هو «صورة» أو أنموذج لشىء، أو حدث أو تجربة، يتم إنتاجها عبر وسائل التمثيل والمحاكاة والتجسيد، و: «الإيهام بالحقيقة» العديدة التى ابتكرتها التكنولوجيا الصناعية الإلكترونية المعاصرة؛ وهى الصور والنماذج التى يشيع استخدامها فى وسائل الترفيه (مثل ديزنى لاند) وفى وسائل الإعلام والتوجيه الفكرى (العقلى) الجماعية المعاصرة فى الدول الصناعية المتطورة بشكل خاص، حتى «يتوهم» الناس أن الصورة الوهمية هى الواقع أو الحقيقة أو أنها هى الحقيقة الواقعية والفعلية، وحتى أصبح الواقع الوهمى هو الواقع المادى الفعلى الذى يعيشه الناس وتصبح التجارب الوهمية تجارب حقيقية بالنسبة إليهم؛ بل وحقيقية أكثر من التجارب «الحقيقية» العادية، (فمنذ خمسينيات القرن الماضى دأبت وسائل الإعلام الأمريكية المحترمة ـ مثلا ـ على تأكيد وصول كائنات عاقلة

شريرة من الفضاء تتقمص أو تقتبس أجسادًا بشرية حتى تشبه من يعاشرهم الناس فى البيوت والعمل، أو تختطف أشخاصًا لتجرى عليهم تجاربها وتطلق سراحهم بعد ذلك؛ وفى الستينيات بدأت المصحات العقلية والنفسية الأمريكية تستقبل المئات من المواطنين ـ من مختلف الأعمار والمهن ـ يزعمون أنهم تعاملوا مع «الغرباء» الذين تقمصوا أجسادًا لأقاربهم أو زملائهم، أو يزعمون أنهم اختطفوا فى «سفن فضاء» الغرباء وأجريت عليهم تجارب متنوعة ثم أطلق سراحهم؛ وظلت هذه المصحات حتى نهاية السبعينيات تقريبًا توافق على «علاج» الزاعمين نفسيًا أو عقليًا باعتبارهم «غير طبيعيين». لكن منذ أوائل الثمانينيات بدأت هذه المصحات ترفض اعتبارهم غير طبيعيين؛ وترفض معاملتهم على هذا الأساس.. ورغم عدم العثور على دليل مادى واحد على وقوع هذا الوهم، بمعنى عدم العثور على كائن فضائى واحد متقمص جسد إنسان، ولا العثور على مركبة فضائية، أو جزء منها ـ قادمة من «عالم آخر» ـ فإن الإعلام والطب النفسى ووسائل الترفيه الجماهيرية الأمريكية (وفى دول أخرى من العالم الآن) تتعامل مع هذا الوهم باعتباره حقيقة أو: «الحقيقة الفعلية» بصرف النظر عن اعتباره ـ فى خلفية الذهن ـ وهمًا خالصًا وابتكارًا إعلاميًا إثاريًا وترفيهيًا من ابتكارات صناعات الترفيه والإعلام التجارية.

ولكن للمصطلح بعده الفلسفى النقدى ـ بالضرورة ـ المعاصر، فقد قال الفيلسوف الاجتماعى الفرنسى المابعد حداثى المعاصر جان بودريار: «إن الواقع الوهمى أكثر حقيقة من الواقع الحقيقى»، وحلل خطورة هذا الاتجاه؛ أما المفكر ـ والروائى الكبير ـ الإيطالى المعاصر أومبرتو إيكو فقد ربط بين الواقع الوهمى وبين «اتجاهات ثقافية ونوع من الحساسية النفسية الذهنية يسودان الآن فى المجتمع الأمريكى». ففى بحث لبودريار (جاء فى كتاب: كتابات مختارة – صدرت ترجمته الإنجليزية لكاتب مقدمته مارك بوستر فى كامبريدج عن دار بوليتى برس عام ١٩٩٨) قال: إن الواقع الوهمى يقترن بأكثر أشكال وأساليب وتكنولوجيات المحاكاة Simulation تطورًا: وهو: «أسلوب المحاكاة الحرة التى لا تشير إلى أى أصل فى الحقيقة ولا ترجع إلى أى نوع من الأصول الفعلية فى الحياة الواقعية».

ويضيف فى مقال بعنوان: «تدقيق المحاكاة» قائلاً عن «ديزنى لاند» فى لوس أنجلوس بالولايات المتحدة، إنها: «الأنموذج الكامل لجميع النظم المتشابكة للمحاكاة».. أى نظم المحاكاة القديمة (كالتماثيل الشمعية لحيوانات أو بشر حقيقيين مثلا) والجديدة (التى تضيف كائنات أسطورية - لم توجد إلا فى الأساطير - ولكنها «توجد الآن» بالفعل، من الشمع والبلاستيك... إلخ)، التى تتحرك وتصدر أصواتًا أو تتكلم أو تنفث النار، وقد تتناسل أمامنا - كأنها كائنات حية «حقيقية»... إضافة إلى نظم محاكاة تصورات عن مراحل من التاريخ أو الأمم الأخرى، سبق تصنيعها فى السينما مثلاً - وكانت تحاول أن «تحاكى الحقيقة».. ولكن الصورة الجديدة للمحاكاة تحاكى الصورة لا الحقيقة (فرسان القرون الوسطى مثلًا، أو قراصنة المحيط الهندى أو البدو من العرب.. إلخ)، فتبتعد أولًا مرتين عن الحقيقة، ثم تضيف إضافاتها الخاصة - أساسًا بواسطة المحاكاة التشويهية اللغوية والبصرية - حتى تصبح الصورة الجديدة الوهمية، هى الواقع الذى «يعيشه» الشخص المعاصر بالفعل، فيصبح هو الحقيقة بالنسبة إليه... إذ لا مرجع «يصحح» له ما عاشه فعلاً على أنه: الحقيقة أو الواقع. ويقول بودريار إن الدافع ليس أيديولوجيا، وإنما هو محاولة لإخفاء حقيقة: إن لوس أنجلوس، وكل ما يحيطها، وأمريكا نفسها قد أصبحوا غير حقيقيين بالمعيار العادى الموروث لدى الناس عن الحقيقة، وإنما أصبحوا - بشكل عام - صورة تحاكى: «صورة أقدم للحقيقة التى تم إخفاؤها وراء أقنعة عديدة».. وبذلك فإن بودريار، يرى أن الواقع الوهمى (فى ديزنى لاند) ليس سوى الأنموذج السائد للحياة الأمريكية التى أصبح الواقعى الوهمى بالنسبة لها هو القاعدة وليس الاستثناء. وعلى ذلك فإن: «مجتمع الصورة الذى نتج عن ذلك يستثير محاولة مذعورة لاستعادة «حقيقة تآكلت بالفعل».. وهى محاولة فاشلة بالضرورة لأنها تجرى فى مجتمع تصنع وعيه وسائل الإعلام الجماهيرية التى لا تفعل سوى خلق المزيد من الصور التى تحاكى صورًا سابقة باستمرار أو تعيد إنتاجها.. فلا تكون النتيجة - حسب قوله - إلا المزيد من «الواقع الوهمى».

أما أومبرتو إيكو، فيكتب، فى كتابه: «رحلات فى الواقع الوهمى»، وصدر من لندن عام ١٩٨٦ عن دار بيكادور، قائلاً: إن الواقع الوهمى يستهدف: «تثبيت

الإيمان بالزائف والمزيف»، وفى مقال بالعنوان ذاته (الإيمان بالزائف والمزيف) يقول إيكو: إن الخيال الأمريكى، وهو يسعى إلى الحقيقى، أصبح محكومًا بالسعى إلى تصنيع أو تخليق المزيف.

ويكتب ـ عن إحدى رحلاته بالكتاب ـ عما عثر عليه فى مكتبة ليندون جونسون، حيث: لابد أن يحفظ الماضى وأن يحتفى به فى شكل نسخة معتمدة بالحجم الطبيعى: من القرى القديمة فى الغرب إلى حانة مادونا، إلى سبع نسخ ـ مصنوعة ـ بالشمع ـ من لوحة ليوناردو دافنشى الشهيرة: العشاء الأخير، ومن قلعة المتحف الشهيرة التى أقامها ويليام راندولف هارت (الإكزانادو الشهيرة فى فيلم أورسون ويلز: المواطن كين).. وحتى نسخة طبق الأصل من «ديزنى لاند».. التى يصفها إيكو بأنها: «الزيف الكامل». وعلى العكس من بودريار، لا يرى إيكو أن الحقيقى الفعلى قد تم استبداله أو تآكله، وإنما صارت: «الأشياء المقلدة والمزيفة»: أو «التقليدات» هى المفضلة ـ والمتاحة أكثر ـ من الحقائق القديمة: فالتقليدات تنتج ويعاد إنتاجها ويتم تجديدها ـ وابتكار غيرها ـ باستمرار فى صور أكثر إغراء وإثارة وتشويقًا وكمالاً من الأصول المنسية التى لم تعد متاحة أبدًا.. إن: «الزيف المطلق مستمد من الفراغ الكامل لحاضر بلا عمق»، وديزنى لاند هى المقابل الذى يجسد: «أيديولوجيا الفراغ والاستهلاك»، ومع ذلك فإنه يرى أنه فى نيويورك ونيوأورليانز لاتزال هناك «حداثة» من نوع ما، حيث: «لايزال التاريخ موجودًا وملموسًا.. لأن التاريخ يسمح بوجود مهرب من غوايات الواقع الوهمى».

(٤١٧) واقعية Realism

هذا واحد من أكثر مصطلحات الثقافة الإنسانية شيوعًا، وقابلية للخلط، سواء فى مجال «الفلسفة»، حيث نشأ المصطلح، أو فى مجالات «الفن»، حيث استخدم أولاً بمعناه الحرفى، وحيث نشأت «المدرسة الواقعية» الشهيرة والمظلومة.

ففى الفلسفة.. استخدم مصطلح «الواقعية» لتسمية نظريتين متناقضتين؛ فالواقعية (كنقيض للمثالية) هى الفلسفة التى تنسب إلى الفلاسفة الطبيعيين

قبل سقراط أو إلى أرسطو نفسه، التى تؤمن بوجود العالم (الواقع) المكون من أشياء مادية، تشغل حيزًا فى المكان ووجودها موضوعى، بصرف النظر عما إذا كان أى عقل يدرك وجودها أم لا. ولكن الواقعية (كنقيض للاسمية) هى الفلسفة التى أسسها أفلاطون، التى تؤمن بوجود كيانات مجردة، أو «كليات» وجودًا حقيقيًا (واقعيًا) فى عالم خاص بها لا يحده مكان ولازمان، وسواء كانت لها حالات أو نماذج أم لا.

وقد تسمى النظرية الأولى الواقعية المعرفية أو الإدراكية، وتسمى الثانية `` أحيانًا ـ بالواقعية الأفلاطونية أو المنطقية.

أما الواقعية فى الفن.. فقد استخدمت أولاً، ولعصور طويلة لتسمية «نزوع عام فى الفن» إلى محاكاة الواقع العيانى ـ من أحد جوانبه ـ أو من كل الجوانب، وهو نزوع استخرج منه أرسطو قاعدة «المحاكاة» الشهيرة، التى يلتزم بها الفن لتوليد الإحساس بالتماثل مع الحقيقة، وهذا هو ما كتب عنه الناقد الأيرلندى العظيم هارى ليفين يقول: إنه الاتجاه الإرادى فى الفن إلى مقاربة الحقيقة، ومحاولة المحاكاة للتجارب الخارجية (الظاهرية) والتاريخية (الاجتماعية)، والقيام بملاحظات تجريبية، والالتزام بقوانين الاحتمالات، ولأن يبدو كالحقيقة حقيقيًا. ولقد تجسد هذا النزوع فى الفن إلى الواقعية ـ فى بعض الأساليب ـ التى اتبعها فنانون من مختلف مجالات التعبير الفنى، ومنذ العصور الأولى، سواء فى مصر أو غيرها.

ولكن الواقعية تحولت إلى مدرسة متكاملة، ذات نظرية فى القرن الـ ١٩، وربما كانت بشكل ما وليدة لثورات ١٨٤٨ فى أوروبا، ونقيضًا للنزعة الرومانتيكية بشطحاتها العاطفية ومثاليتها ونزوعها إلى الأساليب المعقدة. ومع تدهور أوضاع غالبية السكان فى أوائل الثورة الصناعية، وتصاعد الاهتمام بالأوضاع الاجتماعية المزرية والمشاكل السياسية المترتبة عليها تحولت الواقعية من تكنيك إلى نظرية وإلى «هدف» نظرى قوين يقول: إن الفن ينبغى أن يكون تصويرًا للواقع الاجتماعى (الاقتصادى ـ السياسى ـ الثقافى)، وأن يسعى إلى انتقاد الواقع وتقويمه. ونحو منتصف القرن بعد ثورة ١٨٤٨، بدأ الناقدان شانفلورى

ودورانتى فى فرنسا جهدهما لتقنين الواقعية، وساعدهما ظهور الرسامين: ديجا وكوربى، والكاتبين: فلوبير وبلزاك. وفى إنجلترا ظهرت الكاتبتان جاسكيل وجورج إليوت وغيرهما، ثم تشارلز ديكنز، وفى روسيا ظهر جوجول وتورجنيف وتولستوى.. وعلى أساس كتابات وأعمال الفن التى أنتجها هؤلاء وغيرهم شرع النقاد يفلسفون الواقعية. وتتجلى هذه الفلسفة «الفنية» أساسًا فى كتابات الروسيين: بيلينسكى وتشيرنفسكى اللذين قالا إن الفن لا يحاكى الواقع إجمالاً، وإنما ينبغى أن يحاكى «جوهر تكوينه وحركته» على مستوى الشخصيات أو العلاقات أو مصائر أى منهما.

وفى البداية.. فضلت «هذه» الواقعية الارتباط بكل ما هو يقينى ومؤكد، وبالصورة الظاهرة للعلاقات الاجتماعية، وبتعريف الإنسان بسلوكه وشكله وانتمائه الاجتماعى وبأوضاع الطبقات الفقيرة، وبأن ميلها السياسى هو: تبنى قضايا التحرر السياسى والعدل الاجتماعى؛ ما قربها من الرومانتيكية فى عصرها الثورى الأول.

وفى مراحل لاحقة تعلقت الواقعية بالاهتمام بتصوير المعاناة الاجتماعية للبسطاء من الناس، ورغم رفضها فى البداية أية نزعة غنائية أو جمالية، ورغم رفضها ظهور شخصية المؤلف فى كتاباته.. فإنها عادت إلى تقديم البعد النفسى والفكرى والعنصر الشخصى فى الكتابة الإبداعية. وفى الربع الأول من القرن العشرين.. أكد النقاد الفرنسيون أن الواقعية الحقيقية هى الواقعية الانتقادية، التى تهتم بانتقاد الأوضاع الاجتماعية السيئة، وبأنها: «رؤية وموقف من الحياة الإنسانية، لاتلتزم بأسلوب فنى واحد».. وكان ذلك فى مواجهة «تعنت» النقاد الروس البلاشفة، بعد ١٩٢٥، الذين راحوا يطالبون الأدب (والفن عمومًا) بأن يكون جزءًا من الجهاز الدعائى للدولة الاشتراكية التى تبنى الشيوعية. فقاموا بتصفية كل الاتجاهات الأخرى: كالمستقبلية والتركيبية، وأكدوا ظهور «واقعية اشتراكية» تبشر بنوع جديد وأنموذجى من البشر، بطولى، وغنائى، وملحمى، وإيجابى، تذوب فرديته فى الجماعة التى يقودها عمليًا أو معنويًا، ويصارع معها «قوى الرجعية». ووصل هذا الاتجاه إلى ذروته فى سنوات ما قبل الحرب العالمية

الثانية، ولكنه سرعان ما تراجع إلى مواقف الواقعية الانتقادية القديمة، فى أواخر القرن التاسع عشر، التى عنها تطورت وظهرت نزعات أخرى كبيرة ، كالطبيعية والانطباعية، على حد قول الناقد الألمانى الكبير إريك اويرباخ فى كتابه عن أنواع المحاكاة... .Memesis (انظر: رومانتيكية ؛ انطباعية؛ واقعية جديدة)

(٤١٨) الواقعية الاجتماعية Social Realism

يطرح هذا المصطلح «مفهومًا» محددًا للفكر الاجتماعى ذاته، ويبرز هذا المفهوم من خلال السؤال القديم: هل المجتمع كيان قائم بذاته أم أنه مجرد تجمع لعدد كبير من الأفراد؟. وفى الفكر الحديث ظهرت النزعتان الاسمية (النومينالية) والوضعية القديمة اللتان قالتا إن المجتمع تجمع للأفراد. ولكن كل المدارس الأخرى الواقعية آمنت بأن للمجتمع وجودًا فى حد ذاته يحتوى ويحدد وجود الأفراد الذين يكونونه، وهو وجود لا يمثل مجرد حاصل جمع هؤلاء الأفراد.

وهذه النظرة الواقعية قديمة للغاية، تظهر منذ محاورات أفلاطون، حيث تضغط القوانين - أى المجتمع - على الفرد، بما يعنى أن الوجود المادى والمعنوى للفرد يعتمد بشكل مطلق على «الكل» الذى هو جزء منه. ويقول مؤرخو الفكر الاجتماعى، والثقافة الغربية، إن من هذه الفكرة الأفلاطونية نبعت فكرة «الكنيسة» فى الفكر المسيحى منذ القديس بولس «فى الرسائل»، حيث تحل الكنيسة محل المجتمع، وتكون هى التجسيد الأرضى لوجود جميع المؤمنين، بصرف النظر عن وجود كل فرد على حدة. ولكن الفكر الإسلامى نظر إلى القضية نظرة متوازنة، حيث يعترف بالوجود الفعلى والتأثير الحاسم للجماعة أو الأمة (أى المجتمع)، ويعترف أيضًا بدور الفرد وبمسئوليته التى لا مماحكة فيها. ولكن سيطرة النزعة «الكلية» على الاتجاه الواقعى فى الفكر الاجتماعى أصبحت سيطرة حاسمة منذ قدم هيجل فى أوائل القرن التاسع عشر فكرته الفلسفية عن ضرورة معرفة الكل لكى يمكن معرفة الجزء، وأن فهم ظاهرة ما يقتضى فهمها فى كليتها.. أى فى تطورها وعلاقتها بما يرتبط بها من الظواهر. وفى تطبيقه هذه الفكرة على التاريخ ـ أى على المجتمع ـ اختفى «الأفراد» تمامًا ولم

يصبح ظاهرًا إلا ما أصبح يعرف بعد ذلك باسم المجتمع.. ولكن كارل ماركس قدم فى كتاباته المبكرة تصورًا أكثر توازنًا بقوله إنه لابد من التفكير فى المجتمع بوصفه نظامًا اجتماعيًا، حيث يدرس البناء الكلى من زاوية البحث عن أجزائه أو مكوناته (الأفراد، الفئات، الطبقات)، وعن العلاقة التى تربط هذه الأجزاء. ورغم أن ماركس نفسه لم يتمسك بهذه القاعدة كثيرًا، فإنها تحولت إلى أحد الأسس التى أقامت عليها المدرسة البنيوية فكرها الاجتماعى وتحليلاتها فى علم الأنثروبولوجيا للمجتمعات القديمة. وكان العالم الاجتماعى البريطانى راد كليف بروان هو الذى طور هذه الفكرة تطويرها الناضج، ولكن راد كليف اعتمد فى الحقيقة على إميل دور كايم وتلامذته وعلى رأسهم: لويس دى بونالد وجوزيف دى ميستر اللذان طرحا فكرة «الجماعية» القائلة بالفرق بين الوجود الطبيعى للفرد وبين وجوده «الجماعى»، وإنه فى الوجود الجماعى تسبق الجماعة الفرد، وهى مصدر القيم والثقافة، وأن الأحداث والتغيرات الاجتماعية ليست نتاجًا لمبادرات فردية، ورغم ذلك فإن الأفراد فى إطار تفاعلهم مع الجماعة يخلقون ويبدعون قيمًا ويحدثون أعمالاً مفيدة لا يكون لها تأثيرها إلا بذلك التفاعل مع الجماعة.

(٤١٩) واقعية جديدة Neo-realism - Nouveau Realisme

استخدم هذا المصطلح للمرة الأولى عام ١٩٤٣، فى النقد السينمائى الإيطالى الذى كان ينشر فى مجلات حركة المقاومة الديمقراطية السرية، ضد النظام الفاشى. ومن المعتقد أن الناقد والمنظر السينمائى أومبرتو باربارو، هو أول من استخدمه، لتعريف نزعة «الواقعية الشعرية» التى كانت سائدة فى السينما الفرنسية قبل الحرب العالمية الثانية (فى أفلام كارنيه وبريفير بوجه خاص)؛ ولكى يستخلص من هذه السينما (الفرنسية) القواعد، التى أراد للسينما الإيطالية أن تلتزم بها؛ لكى تخرج من قبضة التزييف «الصورى» الذى وقعت فيه سينما العهد الفاشى، التى عرفت باسم «سينما التليفونات البيضاء»، (إشارة إلى ظهور تليفونات بيضاء اللون فى هذه الأفلام، حين لم تكن موجودة فى الواقع إلا التليفونات السوداء)!!.

وقد بدأ العصر الذهبى للسينما الإيطالية الجديدة (الواقعية الجديدة) بفيلم المخرج روسيلليني: «روما مدينة مفتوحة» عام ١٩٤٥، وشارك فيها عدد من المخرجين العظام، منهم: فيسكونتى وديسيكا ولاتوداودى سانتيس، وانتهت هذه الحركة بعد خمس سنوات؛ بسبب ضغوط عنيفة، دينية وسياسية، وبسبب التحولات الاجتماعية - الثقافية - العنيفة، التى زلزلت المجتمع الإيطالى طوال الخمسينيات (صراع اليسار واليمين، وميراث الفاشية، ومشاكل وصراعات السياسيين، وتضاؤل تأثير المثقفين، وسيادة الفئات الاجتماعية المتخلفة على الشارع؛ بسبب بداية الازدهار الاقتصادى.. إلخ).

وكان المفكر النظرى للحركة، هو كاتب السيناريو سيزر زافاتينى، الذى طالب بألايظهر على الشاشة، إلا: «ناس حقيقيون، وممثلون غير محترفين، ومواقف إنسانية تتراكم أو تتجاوز دون حبكة قصصية، ومواقع وأماكن متواضعة حقيقية، والتعبير عما يعانيه الإنسان البسيط من مهانة اجتماعية». وتتميز الحركة فى الوقت نفسه، عن حركة «الواقعية الجديدة» الفرنسية.. فقد كان الناقد الفرنسى، بيير ديستانى، هو الذى استخدم هذا المصطلح، لكى يصف به أعمال «موجة» من الفنانين التشكيليين، ظهروا فى أواسط الخمسينيات، وصنعوا لوحاتهم وتماثيلهم؛ مستخدمين بقايا الآلات والخردة، ونفايات المنازل والدكاكين، ويكونون منها أشكالا بأسلوب «القص واللصق» أو «التجميع: .Collage» وكان الفنان أرمان هو أشهر هذه المجموعة، التى امتزج إنتاجها بموجة فن «البوب» الشعبى الجديد فيما بعد. (انظر: تجميع؛ واقعية).

(٤٢٠) الواقعية السحرية Magic Realism

ارتبط هذا المصطلح فى نشأته الأولى - إبان عشرينيات القرن العشرين - بإحدى حركات النزعة الحداثية (انظر) فى الفنون التشكيلية - خصوصًا فن التصوير - فى ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى، وذلك قبل أن يستعيرها النقد الأدبى الأمريكى والأوروبى فى الستينيات، ويستخدمها لوصف تيار الرواية - والقصة - الجديد، والمعاصر فى أمريكا اللاتينية، الذى انتشر بعد ذلك إلى معظم بلدان العالم.

يرجع الفضل إلى الناقد التشكيلى الألمانى فرانز روه Franz Roh، فى صك المصطلح الذى جمع بين دلالات «الواقعية» الخاصة؛ باستخدام عناصر من الواقع الاجتماعى الحسى والمرئى، فى تكوين أحداث وشخصيات العمل الفنى، وبين عناصر تنتمى إلى عالم «الذهن» والخيال - المناقض والمعاكس للعالم الواقعى الحسى.

وقال فرانز روه: إن أعمال الفنانين الذين جمعتهم فى ميونيخ عام ١٩٢٤ مدرسة «الشيئية الموضوعية» تجمع هذه العناصر المتناقضة فى وحدة فنية متماسكة لكى تظهر أن «الحقيقة الإنسانية» تمتزج فيها دائمًا عناصر مادية، وأخرى ذهنية (أسطورية خرافية: خيالية)؛ تتيح للشعور الإنسانى الإحساس الشامل بالزمان والمكان والتاريخ والمعاناة النفسية الجماعية والفردية، والعلاقات الاجتماعية.. إلخ.

وفى التصوير يتحقق ذلك من خلال تكوينات ذات ملامح واقعية، ولكنها ذات تركيب شفاف ورجراج غير محدد الخطوط تتداخل حوافه فيما يشبه البيئة «المائية» التى تحيط بكل شىء، وتجعل الرؤية غير و اضحة، ولكنها موحية بطريقة السيرياليين الإيطاليين والفرنسيين، كما أنها تمزج معها أسلوب التعبيريين الألمان؛ خصوصًا فى القرن التاسع عشر.

وفى الرواية الحديثة فى الغرب.. بدأ كتاب أمريكا اللاتينية منذ الأربعينيات ـ على الأقل ـ ينتبهون إلى أهمية العناصر الذهنية (من أساطير وخرافات ومعتقدات شائعة... إلخ) فى تكوين تصور شعوبهم عن واقعها، وعن العالم. وعنهم نقل الروائيون الأوروبيون، إلى أن بدأت تشيع أيضًا أعمال مهمة لعدد من الروائيين اليابانيين، الذين انتبهوا إلى أهمية الخيال الفردى فى صنع تصور خاص ـ وفردى أيضًا ـ عن العالم وعن الواقع، تحت وطأة دوافع نفسية أو عقلية خاصة.

وفى العالم العربى ومصر.. يمكن الرجوع بأصول «الواقعية السحرية» إلى التكوين الفريد لنسيج حكايات «ألف ليلة وليلة» والمأثور الشعبى؛ التى استفاد منها كتاب كبار يستحق بعضهم ـ وأبرزهم جمال الغيطانى ومحمد مستجاب ـ أن

يقال إنهم قد صاغوا «واقعيتهم السحرية» منذ الستينيات بملامح متفردة وخاصة واضحة؛ خصوصًا بعد أن فتح لهم نجيب محفوظ الباب، منذ كتب فى عام ١٩٥٩ روايته المشهورة: «أولاد حارتنا»، مستخدمًا نسيجًا، جمع بين ملامح «واقعية»، وأخرى ذهنية وخيالية من التراث الدينى والشعبى فى مزيج شفاف ورمزى.

(٤٢١) وثائقى Documentary

صفة تطلق على الأعمال الأدبية والمسرحية والسينمائية، وعلى البرامج الإذاعية والتليفزيونية التى تحتوى على نسبة كبيرة من المادة الحقيقية من «واقع الحياة» المباشر، أو تعتمد على مثل هذه المادة وحدها، خصوصًا إذا اتجهت هذه الأعمال إلى وثائق تسجيل الحقائق، وصحف وصور فوتوغرافية للحظات من الحياة الحقيقية، بحيث يصبح العمل نفسه، أشبه بوثيقة تسجل جوانب أو جانبًا من الظاهرة التى يستخدمها العمل كموضوع له. وقد عرف الأدب الروائى التكنيك الوثائقى منذ كتب الفرنسى العظيم إميل زولا سلسلة رواياته التى عرفت باسم: «روجون - ماكار» (١٨٧١-١٨٩٣). واشتهرت من هذا النوع رواية جون دوس باسوس: (يو. إس. إيه U.S.A) وشبيهاتها؛ غير أن استخدام «الحقائق» الفعلية فى الأعمال الأدبية، والفنية يرجع بالطبع إلى عصور سحيقة (كوصف هوميروس فى الإلياذة لكيفية صنع درع أخيل أو وصفه للدرع نفسها، مثلاً). ولكن المصطلح لم يشتهر إلا مع ظهور الأفلام الوثائقية السينمائية (وتسمى أحيانا: التسجيلية) منذ استخدمه المخرج والناقد البريطانى جون جريرسون فى نقده لفيلم: «مونا»، للمخرج فلاهرتى، وإن كان المفهوم نفسه يعود إلى التصور النظرى الذى كتبه لينين عن السينما ورغبة المخرجين السوفيت الأوائل فى إنتاج أعمال سينمائية لا تعتمد إلا على الوقائع الحقيقية. ويعود الفضل إلى المخرج المسرحى الألمانى العظيم إيروين بيسكاتور فى نهاية العقد الأول من القرن العشرين، فى تطوير مفهوم المسرح الوثائقى باستخدامه وثائق فعلية فى المسرحيات التاريخية والسياسية والاجتماعية، ثم تطويره لهذا الأسلوب بعد ذلك فى عشرينيات القرن العشرين. وفى الستينيات شارك مخرجون كثيرون فى

المسـرح الألمانى والبـريطانى ـ مـثل هـاينار كيـبـهـارت وروليفى هوتشـوت وبيـتـر تشـيسـمـان، وتشـارلس بـاركر فى تطوير المسـرح الوثائقى وأسـاليـبـه. وانتـشـرت الظاهـرة فى الأدب القصصى منذ الستينيـات فى أعمال الكتاب الأمريكيين الذين كـتـبـوا عن الحـقـوق المدنيـة للسـود أو عن تطور تـنظيـمـات المافـيـا أو عن «الثـورة الجنسـيـة» وثـورات الشـبـاب. وفى أعـمـال الكـتـاب الألمان والإيطاليين والفـرنسـيين عمـومـا ارتبط ازدهـار النزعـة الوثائقيـة فـى الأعمـال الفنيـة والأدبيـة، بـالرغبـة فى الوصـول إلـى أكبـر قـدر من «الواقـعيـة» وفى الدعاية لوجـهـة نظـر معينة وتأكيـدهـا بـ «الوثـائق» وبـ «البـنـاء الوثـائقـى»، وذلك فى مـواجـهـة تيـارات العـبـث وامـتـدادات النزعـة الرومـانتيكية وتنويعاتها المختلفة.

وفى الأدب العربى ـ الحديث خصوصًا ـ كان الكاتب المسـرحى المصرى ألفريد فـرج، والسـورى سـعـد الله ونوس من أوائل من لجـأوا إلـى الأسلوب الوثـائقـى الجـديد (مـسـرحيـات: النار والزيـتـون، حـفـلة سـمـر من أجل ٥ حـزيران). ولكن الكتابة الأدبيـة الوثائقيـة اكتسبت عمقًا خاصًا فى القصـة القصيرة والرواية (فى كتابات: جمال الغيطانى؛ صنع الله إبراهيم؛ وغيرهما). وفى السينما كان أسلوب شادى عبدالسلام، التعبيرى والمثالى، قادرًا على توظيف العنصر الوثائقى توظيفًا مؤثرًا وناجحًا (انظر: واقعية).

(٤٢٢) وحدانية الذات (مذهب) Olipsism

أحـد أهـم مـذاهـب الفلسـفـات التـأمليـة (المثاليـة) القـديمة، يقـول: إن «الذات» الواعيـة لا تسـتطيـع أن تتيـقـن من وجـود سوى نفـسـهـا وسـوى تجـاربـهـا الذاتيـة الخـاصـة، وإن «الوجـود» المـادى كـلـه ـ بمـا فـيـه «الـذوات» الأخـرى ـ أو الآخـرون ـ لا يوجـد إلا فـى حـدود إدراك «الذات» الواعيـة له (أو: فى حـدود إدراك «كل» ذات واعية لذلك الوجـود)، ورغم انهيار هذا الموقف أمام الحجج الدامغة التى ساقـتها كل مـدارس الفلسـفـات الأخـرى (العقلية والواقـعيـة والـدينيـة والمادية... إلخ) التى أكدت وجـود العالم المعنوى والمادى وجودًا مستقلاً عن إدراك أية ذات واعية له... رغم ذلك فـقـد تحـول مـوقف المذهب الفلسـفى القـائل بـوجـود الذات المدركـة

وتجاربها فحسب إلى «رؤية» فنية تستند إليها الكثير من المدارس الفنية (الإبداعية) خصوصًا فى مجالات الشعر والقص ـ الروائى والقصصى ـ والموسيقى والفنون التشكيلية (التصوير والرسم والنحت) والمسرح التى تبرر أساليبها التعبيرية غير المعنية بمحاكاة الواقع أو الاستخدام المنطقى التقليدى للغة أو للأصوات والألوان والأشكال، بأن الفنان يقدم ما يراه ـ طبقًا لما تتحول إليه مدركاته الحسية فى ذهنه، وأنه ليس «ناقلاً» للواقع ولا محاكيًا له كما تفعل الآلات (الكاميرا مثلاً أو جهاز التسجيل أو الآلة الكاتبة... إلخ).. وعندما انتقل المذهب نفسه إلى السينما (متأثرًا بما حدث فى الرسم والتصوير ـ مع التيارات التجريدية)، وأصبح من الواضح قدرة «الوعى» الإنسانى على توظيف الآلة (الكاميرا) للتعبير عن رؤية هذا الوعى (بدلاً مما كان يظن أن هذه الآلة لا تستطيع سوى نقل صورة للواقع طبق الأصل فى محاكاة كاملة). حين حدث ذلك ـ فى أواخر العقد الثانى من القرن العشرين (نحو ١٩١٩)، أمكن للأدب أن يفعل الشىء نفسه (خصوصًا فى كتابات بروست وجويس.. إلخ).. وهو ما أدى إلى انتعاش المذهب ذاته فى كل من الفلسفة النفسية وعلم الجمال والنقد الفنى والأدبى، رغم إزاحته من مجالات الفكر الوضعى المعاصر والحديث الرئيسية: (تاريخ وفلسفة المعرفة وفلسفة العلم).. وهو ما جعل لهذا المذهب دورا أساسيا فى التحليل المضمونى والأسلوبى ـ البنائى ـ معًا ـ للإبداع الفنى فى القرن العشرين. والحقيقة أن أصحاب مذهب وحدانية الذات – فى الفلسفة المثالية قبل ديكارت والقرن السابع عشر ـ كانوا يذهبون إلى أبعد ما كان يذهب إليه أصحاب الموقف الشكى (الكلبى).. فبينما كان الشكيون يقولون: إن المرء لا يستطيع أن يؤكد وجود شىء لا يقع فى إطار ـ أو فى متناول ـ تجربته الحسية المباشرة، ولكنهم يقولون أيضًا بـ «احتمال» وجود مثل هذا الشىء، أما أصحاب مذهب وحدانية الذات، فإنهم ينكرون جذريًا وجود ما يقع خارج متناول «الحواس» الخاصة بكل ذات واعية. غير أن انتقال «المذهب» إلى مجالات الفكر النفسى والإبداعى وتحوله من موقف فلسفى إلى رؤية – فكرية وإبداعية فى وقت واحد – أمده بحياة جديدة وجعله أكثر فاعلية وقدرة على توليد الكثير من الدلالات الواقعية؛ فبينما كان «الذاتيون» القدامى يرفضون الاعتراف بإمكان

وجود: «حياة داخلية» ـ نفسية وفكرية ـ للآخرين أو لأى مخلوق آخر (غير ذواتهم أو ذات كل منهم)، لأنها لا يمكن إدراكها حسيًا، فقد تمكن المبدعون – مثل جويس فى الرواية، وكارل أورف ومالر وبروكوفييف فى الموسيقى، ودالى وبيكاسو فى التصوير (بعد ڤان جوخ وتولوز لوتريك وجوجان) وميترلينك وريلكه وستريندبرج وبيرانديللو فى الدراما أن يثبتوا (عمليا!) وجود حياة داخلية ليس لأنفسهم فقط، ولا لمجرد «شخصية رئيسية» يتقمصها أحدهم فى أحد أعماله أو فيها كلها، وإنما لكل الناس، وحتى لأكثر الناس بساطة أو طفولية أو عجزًا. لقد أصبحت الحياة الداخلية للناس جزءًا من «الواقع» لا يمكن تصور الواقع ولا حتى تحليله دون أن توضع فى الاعتبار، الأمر الذى انعكس حتى على فلسفة المعرفة الوضعية كما يتجلى فى كتاب «أسس المعرفة التجريبية» الذى كتبه الفيلسوف الوضعى البريطانى الكبير ألفريد آير عام ١٩٤٠، الذى راجع فيه الكثيرمن المسلمات المادية «الحسية» التجريبية الساذجة الأولى للوضعية المنطقية، والتى كان قد كتبها بنفسه فى كتابه الكلاسيكى الأول: «اللغة والحقيقة والمنطق» عام ١٩٣٦ .

(٤٢٣) وحدة عضوية Organic unity

فى القرن السابع عشر.. بدأ نقاد الشعر والدراما الغربيون يعيدون تفسير كتاب «الشعر» القديم لأرسطو فى ضوء مفاهيم فلسفات وجماليات عصر النهضة، خصوصًا فى إيطاليا؛ فتوهموا أنهم أضافوا إلى المعانى المنصوص عليها فى الكتاب شرط «الوحدة العضوية» للقصيدة أو للدراما؛ تشبيهًا لأحدهما بالكائن العضوى الحى، وبمعنى ضرورة أن يتمتع العمل الفنى والأدبى بالتماسك الكامل بين أجزائه أو «أعضائه» من تعبيرات وصور وإيحاءات أو أى «وحدات» داخلية أخرى، وبين قالبه أو شكله، وبين الشكل أو القالب، وبين المحتوى أو المضمون.

وقد عثر النقاد الرومانتيكيون، ثم الواقعيون ـ بدورهم ـ على المعنى نفسه، فأشهروه فى وجه السابقين عليهم، وكذلك فعل النقاد العرب منذ الخمسينيات فى القرن الماضى؛ حين اتهموا الشعر العربى القديم، بأنه لا يتمتع بالوحدة العضوية.

وفى الغرب.. استخدم نقاد محدثون تعبير: «الشكل العضوى»، واستخدمت سوزان لانجر فى كتابها «العقل» عام ١٩٦٧ تعبير الشكل الحى، ومع ذلك.. فإن سقراط نفسه ـ قبل أرسطو بجيلين ـ كان قد قال فى محاورة فيدوس: «.. ينبغى أن تكون أجزاء الخطاب متماسكة، كما تتماسك أعضاء الكائن الحى»، كما أن مفسرى أرسطو المعاصرين يرون أن المغزى الحقيقى لشروط البناء الفنى الجيد عند أرسطو، هو أن يكون هذا البناء متماسكًا تماسكًا عضويًا.

ويكتشف النقاد العرب المعاصرون أيضًا أن أسلافهم ـ مثل عبدالقاهر الجرجانى وابن رشيق ـ قد توقفوا طويلاً، عند المعنى نفسه فى كلامهم عن «وحدة غرض» القصيدة، وتقارب موضوعها مع البحر الذى نظمت فيه ومع مفرداتها وقافيتها، بل إن النقاد العرب المعاصرين (من طه حسين إلى كمال أبو ديب) يرون فى قصائد عربية «جاهلية» كان يظن ـ فى الخمسينيات ـ إنها «مفككة» ولا تتمتع بالوحدة العضوية، يرون فيها أبنية فنية شديدة التماسك نفسيًا، وموسيقيًا وبنائيًا.

ويرجع الفضل فى هذه المراجعة إلى المناهج الحديثة البنيوية والألسنية.. إلخ. ويجدر القول إن الاهتمام بالوحدة العضوية للعمل الفنى يرجع ـ بصرف النظر عن الخطأ فى تفسير النصوص القديمة ـ إلى ظهور المنطق من ناحية والاهتمام العلمى أو الدينى بوحدة العالم كله، أو التاريخ من ناحية أخرى؛ فهو اهتمام صحى بشكل عام؛ إذ يشير إلى الاهتمام بتكامل الأجزاء فى كل واحد متماسك، وبأن «الكل» بناء كامل، فهو أعظم وأجل من الأجزاء.

(٤٢٤) الوظيفية: الوظيفة Functionalism - Function

لمصطلح الوظيفة معنيان أساسيان، سواء: فى الفلسفة، أو علم الاجتماع، أو علم النفس، والنقد الأدبى، حيث انتشرت النزعة الوظيفية منذ أواخر القرن الثامن عشر (فولتير)، ثم امتزجت بمدارس فكرية أخرى.

المعنى الأولى لمصطلح الوظيفة، هو المعنى المباشر الظاهر؛ فوظيفة الأخلاق هى إقامة معيار لسلوك الأفراد فى إطار الجماعة، للمحافظة على توازن

العلاقات واستمرارها. والمعنى الثانى هو المعنى الضمنى، أو المستتر غير المباشر، الذى لا يكون مقصودًا ولا معترفًا به.. فالأخلاق تكبت الغرائز، ولكنها تنظمها أيضًا، والأخلاق مصدر للتصور القانونى فى مجتمع ما، ولكن القانون يعيد أيضًا صياغة الأخلاق..

أما معانى النزعة الوظيفية.. فقد بدأت باستفادة الوضعيين (أوجيست كومت، ثم إميل دور كايم) بمفاهيم فولتير عن الدلالة الاجتماعية للدين والإيمان فى صيانة التماسك الاجتماعى. وانتقلت من علم الاجتماع إلى الفلسفة وعلم النفس؛ عندما شبه التاريخ الاجتماعى والتكوين النفسى بالنظام البيولوجى الحى، حيث لكل عضو وظيفة فى إطار النظام الحيوى لكائن حى واحد، يكون له - بدوره - وظيفته فى النظام الحيوى العام، الذى يشمل الأحياء كافة.

وفى النقد الأدبى والفنى.. عبر مفهوم الوظيفية عن ضرورة تماسك وتكامل عناصر الإبداع (الكتلة والحجم واللون والخطوط مثلاً فى الفن التشكيلى؛ الأصوات ولحظات الصمت فى الموسيقى؛ والحروف والمفردات والعبارات، وإيقاعات الكلمات وعلاقاتها فى الأدب... إلخ). بحيث تتم سيطرة الفنان المبدع على عناصر إبداعه، من خلال إدراكه لوظيفة كل عنصر، ولوظيفة العمل الكلى نفسه.. ولكى يشمل توصيل هذا الإدراك للمتلقى (المشاهد أو المستمع أو القارئ.. إلخ) حتى يتمكن من فهم العمل الفنى، أو التمتع به باكتشافه لوظائف عناصره ووظيفته الكلية..

والحقيقة أن هذا المصطلح يشير إلى أحد التيارات الفكرية، التى وضعت أسس مناهج التفكير الحديثة فى القرن العشرين، التى حلت محل - وطورت - مناهج التفكير العلمية، التى ظهرت وانتشرت فى القرن التاسع عشر، وذلك فى حقل دراسة وتفسير الظواهر الاجتماعية التاريخية أساسًا، وبوجه خاص فى علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، ومنه انتقل إلى علوم اللغة، والنفس، والاجتماع، والمعمار... إلخ، وكما هو الوضع الشائع فى المناهج الحديثة.. ظهرت أكثر من نظرية «وظيفية» فى علم الإنسان، أشهرها ما ارتبط باسم العالم النمساوى

الأصل، بروتيسلاف مالينوفسكى (١٨٨٤ - ١٩٤٢)، ثم العالم البريطانى رادكليف براون (١٩٥٥ - ١٩٨١).

ورأى مالينوفسكى إن الاحتياجات الضرورية للإنسان ـ سواء البيولوجية أو الاجتماعية أو النفسية ـ هى احتياجات متشابهة، ولكن كل مجتمع، وطبقا لثقافته الموروثة.. يلبى تلك الاحتياجات ـ أو يكبتها ـ بأسلوب خاص، لكى يحقق التوازن بين احتياجات، ووظائف الجماعة ـ أو المجتمع ككل ـ وبين احتياجات ووظائف الأفراد. ورأى راد كليف براون.. أن كل مجتمع ـ أو كل «ثقافة» يشكل أو تشكل ـ كياناً واحداً كلياً، يتكون من أجزاء (رئيسية أو مركزية أوفرعية أو تحتية) ووظيفة كل جزء من هذا الكيان الكلى، هى أن يحافظ على كل الأجزاء الأخرى، وأن يصونها لكى يحافظ على نفسه، أى على الكيان الكلى فى النهاية، فإذا لحق ضرر أو تغير جذرى بأحد الأجزاء.. فلابد أن تتحرك الأجزاء الأخرى لكى «تعدل» نفسها، فى المضمون والشكل وأسلوب الإدارة أو الوظيفة، ولكى يستمر التوازن بين كل الأجزاء، ويتماسك الكيان الكلى ـ للمجتمع أو للثقافة، وإلا واجها احتمال التفسخ والانهيار. والحقيقة أن الغالبية العظمى من علماء الأنثروبولوجيا (والاجتماع واللغة) الآن يعتبرون أنفسهم وظيفيين، خصوصًا بالمعنى الذى بينه راد كليف براون؛ رغم أنه لا يهتم بدراسة وتفسير التغير الاجتماعى.

(٤٢٥) الوعى Consciousness

لهذاالمصطلح دلالات عديدة، ولكن أهم معانيه تتجلى من خلال علمين أساسيين فى الإنسانيات الحديثة: علم النفس وعلم الاجتماع. ومع هذا.. فإن لكل مدرسة أو اتجاه رئيسى من اتجاهات العلمين تحديداته الخاصة لدلالات هذا المصطلح.

فى علم النفس الحديث.. يشير مصطلح الوعى أولاً إلى حالة «اليقظة» العادية، ويشير ثانيًا إلى قدرة الإنسان المتميزة الخاصة على الشعور بذاته، وتمايز ذاته عن الآخرين، وعن الأشياء والكائنات الأخرى. ولكن مدرسة علم

النفس التحليلى التى رفعت مكانة مصطلح «الوعى» لا تحدد هنا ما إذا كانت تعنى أيضا شعور الإنسان بما يفعله، أم مجرد شعوره الباطن الثابت بوجود «ذاته» المستقلة والمتميزة.

إننا نعرف أن فرويد كتب كراسة خاصة عن «الوعى» كانت جزءًا من أوراقه عما وراء علم النفس، التى جمعت عام ١٩١٥ فى حياته، ولكن هذه الكراسة ظلت مفقودة (حتى عام ١٩٨٠ على الأقل)، ولذلك.. فإننا لا نملك له تحديدًا قاطعًا للوعى، ولكن تلامذته يجيبون على ذلك بأنه كان يعنى بالوعى، أولاً: مركزًا حساسًا قادرًا على تمييز ما يجرى داخل الذهن عن المدركات الخارجية، وهو يعنى تمييز الواقع؛ وثانيًا أن الوعى يتميز عن اللاوعى، بتمييز الأول بمفاهيم المكان والزمان، وبإدراكه للمتناقضات، وباستخدامه لطاقته بشكل منظم، وبثبات معانى مفردات العالم الخارجى بالنسبة له، وببروز دور اللغة فى تكوينه وانفصاله عن اللاوعى.

والحقيقة أن هذه الدلالات المختلفة للوعى عند فرويد، جاءت على مراحل متلاحقة كان فرويد يحاول بها الإحاطة بمدلولات علوم ومدارس أخرى؛ لكى يستبقى لعلم النفس التحليلى شموله النظرى المفترض. ورغم ذلك.. فقد ركز التحليل النفسى (فرويد بوجه خاص، ثم بقية رواد المدرسة) على أن اللاوعى هو المسيطر على الوعى، وأن أعمال العقل اللاواعية تسيطر على الواعية منها، فأدى ذلك إلى إهمال مشاكل الوعى: وهنا يكمن مصدر قوة النقد الوجودى ونقد فلسفة الماهية أو (الظاهراتية) للنظرية الفرويدية.

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر تقريبًا.. شرع علم الاجتماع، والمدرسة التاريخية والبيولوجية - عمومًا - فى التركيز على أن الوعى نتاج لتطور فسيولوجى لمخ الإنسان، ولقدرة الإنسان على العمل وابتكار اللغة، ومن ثم تطوير المجتمع فى وقت واحد، وأن الوعى بهذا الشكل يصبح النتاج المباشر لتفاعل المعرفة المكتسبة فرديًا أو اجتماعيًا مع الدماغ (المخ)، وبالتالى.. يصبح اللاوعى جزءًا من الوعى ويتبادلان فى الوقت نفسه التأثير والتأثر.

(٤٢٦) الوعى الزائف False Consciousness

ارتبط مصطلح «الوعى الزائف» بالفكر الاجتماعى النقدى (انظر: نظرية نقدية)، أما «الوهم»، فرغم قربه من علم النفس.. فقد ارتبط بالنقد الأدبى، وأدى اكتشافه؛ كعنصر أساسى من عناصر العلاقة بين العمل الفنى وجمهوره إلى تغيير جذرى فى نظرية الإبداع الفنى ذاتها.

وكان كارل ماركس هو الذى «صك» مصطلح الوعى الزائف، قاصدًا به أن الطبقات المستغلة قد تملك إدراكًا عقلانيًا للعلاقة بين أهدافها، وبين أساليب تحقيق هذه الأهداف. أما الطبقات المقهورة.. فإنها لا تملك مثل هذا الإدراك، بل تملك مجموعة من التصورات، أو الأفكار البديلة التى تمنعها من إدراك وضعها وعلاقاتها، وإدراك العالم والمجتمع على النحو الصحيح.

هذه الأفكار هى التى تكون «الوعى الزائف» غير المتعلق بحقائق الأشياء، وهنا تبين العلاقة بين هذه الفكرة وبين فكرة الوهم، التى نشأت هى الأخرى فى القرن التاسع عشر، ومن أسس مشابهة لأسس فكرة ماركس.

فكما أن الطبقات المستغلة هى التى تصنع للمقهورين «وعيهم الزائف».. كذلك اكتشف كولريدج الناقد ـ الشاعر ـ البريطانى الرومانتيكى العظيم أن الفنان المبدع، يوهم جمهور فنه بحالة خاصة، يتقبل من خلالها وبسببها «خدعه الفنية». فالمتلقى ـ القارئ أو المتفرج أو المشاهد أو المستمع ـ يقبل من الفنان تلقائيًا ما يوهمه به من أنه يرى، أو يحس، أو يسمع، أو يشم، أو يتذوق ما يتضمنه العمل الفنى من إشارات إلى موضوعات، تتعلق بهذه الحواس أو بالذهن.

إن هذا الاتفاق الضمنى بين الفنان المبدع وبين المتلقى، هو ما ينتج ما وصفه كولريدج بأنه التخلص الإرادى من دافع الإنكار، أى إنكار توهم أن الإبداع هو نفسه الحقيقة الواقعية. ولكن المبدع قد يعمد ـ عن قصد ـ إلى تحطيم ذلك الوهم بالتماثل مع الحقيقة، حينما يخاطب المتلقى مباشرة فى القصيدة أو المسرحية أو الأغنية.

وحتى فى هذه الحالة.. تظل عملية تخلص المتلقى إراديًا من إنكاره، ومن رفضه العقلى لتصديق أن التماثل الفنى مع الواقع؛ عملية مستمرة.

إن الفنان المبدع ـ كما يقول ـ كولريدج ـ يتخيل جمهورًا مجردًا غير محدد، ويعمد إلى إيهام هذا الجمهور بأن الفن هو الواقع، ثم قد يعود فينبهه إلى أن الفن إبداع خالص، أو وهم وليس واقعًا، ولكن هذا لا يعنى أن الفنان «مستغل»، رغم أنه كالمستغلين، يصنع لنا وعيا من عنده ويتحكم فيه (انظر: واقعية؛ وعى؛ وهم)!

(٤٢٧) وهم Ilusion

الوهم، عند العرب هو: «من خطرات القلب»، وهذا المعنى يجعل الوهم أقرب إلى ميدان المشاعر أو مجال الانفعالات؛ وهو أيضًا: «الطرف المرجوح من بين طرفين يحصل للعقل التردد فيهما».. وهذا المعنى يجعل الوهم أقرب إلى ميدان الفلسفة وإلى مجال التحليل المنطقى لما يختاره العقل من مدركاته؛ سواء كانت هذه المدركات نتيجة العلاقة بين «الحواس» وبين عالم الواقع بجزئياته؛ أو لعلاقة الحواس والعقل والشعور بالأعمال الفنية (التى قيل إنها تحاكى الواقع، أو جزئياته أو جوهره، وقيل إنها تخلق واقعًا جديدًا يحاول الإيهام بأنه هو ما يمكن العقل الإنسانى من إدراك الواقع الحقيقى). ولعل هذه التعريفات العامة التى نقلها ابن عبد ربه ونسبها إلى الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة، ونقلها صاحب القاموس المحيط أيضًا تكفى للإشارة إلى العلاقة بين ـ الوهم ـ وبين كل من الفلسفة، ونظرية الفن ـ ثم فلسفة، وعلم النفس. وقد عاش المصطلح - باعتباره مصطلحًا فكريًا فى إطار الفلسفة (خصوصًا فلسفة المعرفة، فى مبحث الإدراك بالذات) بشكل أساسى، وفى إطار نظرية الفن بشكل ثانوى، طوال أكثر من عشرين قرنًا، أى منذ كتب ثيو فراستوس - تلميذ أرسطو وخليفته فى رئاسة الليسيوم - الفصل المعنون: «آراء الفلاسفة الطبيعيين». ولكن الإشكالية الفكرية التى مثلها المصطلح، انتقلت من إطار الفلسفة ونظرية الفن إلى إطار علم النفس منذ كتب سيجموند فرويد كتابه المشهور عن «الأحلام» فى بداية القرن العشرين. وجاء هذا الانتقال فى توقيت مناسب ، إذ إن فلسفة المعرفة (وفلسفة العلم

بعدها بقليل) منذ أوائل القرن التاسع عشر تقريبًا كانت قد بدأت تطرح مسألة إدراك الإنسان للعالم (الطبيعى والاجتماعى والنفسى) طرحًا مغايرًا لما ظلت الفلسفة السابقة فى معظمها تتمسك به؛ وفى الوقت نفسه كانت نظرية الفن التى تطورت لتصبح مبحثًا فلسفيًا قائمًا برأسه، تزداد اهتمامًا بمسألة علاقة الإبداع الفنى بـ «الوهم» إيجابا وسلبا، وتزداد أيضًا اعتمادًا على ما طرحته كل من فلسفة المعرفة، ومدارس علم النفس من استبصارات حول طبيعة الوهم ودوره فى مجال إدراك العالم الحقيقى ومعرفته، أو إبداع العوالم الفنية، بناء على إدراك سابق للعالم الحقيقى، أو فى تناقض مع مثل هذا الإدراك. ولذلك قد يكون مناسبًا أن نتحدث عن ـ الوهم ـ أولاً من منطلقات علم النفس.

فالوهم، فى «علم النفس العام» ليس سوى: «تحريف ذاتى لمضمون موضوعى» أى أن الذات، لأسباب خاصة بها، تقوم بتحريف ما هو «موضوعى» مستقل الوجود عنها، وهو ما أشارت إليه عبارة ابن سينا الجميلة: «الوهم من خطرات القلب» ولم يقل إنه من «خَطرات العقل، أو الذهن»، لأن «القلب» أقرب إلى «الذات» كما يفهمها علم النفس. والذات يتراءى لها تحريفها للمضمون الموضوعى باعتباره هو «الحقيقة» وينجلى الوهم حين تكف العوامل الذاتية عن التدخل فى عملية الإدراك.

ولهذا فإن الوهم ـ فى علم النفس ـ يختلف عن «الهلوسة» من حيث إن هذه الأخيرة (باعتبارها حالة مرضية) يسببها تفسير مختل أو مختلط لتجربة فعلية، والوهم يختلف أيضًا عن «الهذاء، delusion» من حيث إن المصاب بالهذاء لا يكون أصلاً فى حالة تسمح له بأن يخرج من إطار هذيانه (وهنا ندرك أن التعريف العربى الفلسفى القديم للوهم – لم يفرق بين الوهم وبين كل من الهلوسة والهذيان)، أما التعريفات الطبية – منذ أواخر القرن الرابع الهجرى ـ فقد عرفت ذلك التمييز. والوهم لا يعتبر حالة مرضية، حتى إنه لا يدخل ضمن اهتمامات الأطباء أو المحللين النفسيين بقدر ما يدخل ضمن اهتمامات علماء النفس – المشغولين بدراسة عمليات الإدراك، وبكيفية فصل الذهن بين ما يدركه

وبين نفسه ودوافعه؛ أو يمتزجان معًا حين تسيطر الذات على الذهن، فيكون التحريف والوهم.

وعند هذه النقطة يلتقى علم النفس الحديث بما كانت تتشغل به الفلسفات القديمة، والفلسفات الحديثة التأملية غير التجريبية وغير الوضعية وغير المادية - أو: غير العلمية الموضوعية بشكل عام: فقد قالت كل تلك الفلسفات تقريبًا: إن العقل الإنسانى لا يستطيع أن يدرك العالم المادى المحيط به إدراكًا مباشرًا، وأنه لكى يدركه فإنه «يستنتجه» من خلال ما تزوده به الحواس من (أو: عن) ذلك العالم أو من خلال الظواهر الخارجية لذلك العالم - التى تتعامل معها الحواس والتى تعد هى فقط ما يمكن إدراكه من العالم. وعلى هذا الأساس، قام القول إنه لا يوجد - ولا حاجة لأن يوجد - فارق ملموس بين ما أتصور أننى أدركه (أو: بين تعاملى مع الإدراك الذى كونته عن شىء ما موجود فعلاً فى العالم الخارجى بناء على المعلومات الواردة إلى الذهن من الحواس)، وبين الطبيعة الفعلية لذلك الشىء، خاصة أننى أعرف أننى قد أتصور نفسى أتعامل مع هذا الشىء أو ما يماثله فى الهلاوس والأحلام، دون أن يكون هناك تعامل فعلى بينى (بين حواسى) وبين هذاالشىء؛ أى أن معرفة أن هناك وهمًا - كالحلم أو الهلوسة، هى ما تؤكد أن ما ندركه بالحواس عن العالم الفعلى، مساوٍ تمامًا لحقيقة هذا العالم. هكذا أصبحت الأرض ممهدة لظهور مشكلة «الإدراك» التقليدية: كيف يمكن تبرير الاعتقاد بوجود عالم مادى، مستقل عن عقل الإنسان (أى: موجود، بصرف النظر عما إذا كان هناك عقل إنسانى يدركه أولاً)، إذا كان كل ما يدركه الإنسان مباشرة هو مجرد الانطباعات المباشرة التى تتلقاها حواسه مما هو ماثل أمامه فقط وفى متناول هذه الحواس؟ وهذه الصياغة، هى ما استخرج منها فلاسفة كثيرون الحكم القائل إن العالم المادى «وهم» يتوهمه الإنسان؛ أو أن معرفة الإنسان بالعالم ناقصة، أو وهمية، يستحيل استكمالها ولا التحقق منها. وواضح أن القصور الكامن فى هذا الحكم وفى الصياغة السابقة عليه، والتى استخرج منها، إنما ينشأ من عبارات: «مايدركه الإنسان مباشرة.. ماثل أمامه.. فى متناول

الحواس»... فهذه العبارات تتجاهل حتى بالمنطق التقليدى مبدأ إمكانية المعرفة عن طريق الاستنتاج الذى يستند إلى أن جوانب أخرى من الواقع المادى تكون ماثلة أمام آخرين، وفى متناول حواسهم، وأنهم بدورهم سيعرفون بوجود ما لا تدركه حواسهم استنادا إلى الاستنتاج المستمد من إدراك الآخرين. فالعالم المادى موجود، سواء كان فى متناول حواسنا «نحن» أو لم يكن.

فماذا عن «الوجود» الذى يصنعه الفن، خصوصًا الفنون التشكيلية والدرامية، التى تحاول أن «تحاكى» أجزاء من الواقع المادى، الطبيعى أو الإنسانى؟

إن فكرة أن الفن نفسه، فى جانب منه، محاولة للإيهام بأنه يحاكى الواقع الإنسانى أو الطبيعى، أو يستعيد وجودهما، هذه الفكرة تجعل الفن بشكل ما كأنه «وهم» يصنعه الناس عمدًا لهدف ما، جمالى أو أخلاقى أو ترفيهى أو غير ذلك من «أهداف» الفنون. ولعل هذا هو ما جعل كولريدج (شاعر ومفكر الرومانتيكية الإنجليزية الكبير) يقول: إن المتلقى للفن يتخلى طواعية عن وعيه، ويمنح العمل الفنى - باختياره - تنازلاً عن هذا الوعى لكى يصدق أن «الوهم الفنى» هو وجود حقيقى أو متساو مع الحقيقة. وهناك من قال، مثل كونراد لانج: «إن جوهر تقييم الفن يعتمد على خداع الذات لنفسها خداعًا إراديًا وواعيا».. أى استسلامها ـ بوعى ـ للوهم. غير أن فولتير ـ مثلاً ـ دافع عن «الإيهام» فى الفن، بقوله: إن الوهم هو سيد القلب الإنسانى (تذكر قول ابن سينا، إن الوهم من خطرات القلب)، ويضيف فولتير: «غير أنه سيد مخادع.. يوهمنا أن الفن هو الحقيقة، وأن ما نراه فى الحياة حقيقى أيضًا، ولكن الفن ليس كذلك، وليس من يضمن لنا أن ما نعيشه حقيقى أيضًا».. وبذلك يعود فولتير ـ من طريق خلفى ـ إلى رأى أفلاطون عن أن الفن وهم مضاعف، لأنه يحاكى الواقع الذى هو محاكاة لمثال. غير أن فلاسفة الفن يتفقون بشكل عام على أن «الوهم» فى الفن ينقسم إلى نوعين: نوع يعتمد على «الخيال» الذى يسعى إلى خلق عالم جديد وخاص به؛ ونوع آخر «واقعى» يسعى إلى أن يتعرف المتلقى فى العمل الفنى، على العالم الموجود خارج هذا العمل أو على جزء منه (انظر: وحدانية الذات؛ وعى؛ الوعى الزائف).

(٤٢٨) يوتوبيا (أوتوبيا) Eutopia (Outopia)

.. أو: المدينة الفاضلة» بتعبير الفيلسوف العربى العظيم، أبو النصر الفارابى، ولكن أصل المصطلح يعود إلى الصياغتين اللتين وضعهما الفيلسوف السياسى الاجتماعى، ورجل الدولة الإنجليزى فى القرن الخامس عشر، سير توماس مور، فى كتابه المشهور: (يوتوبيا Eutopia) الذى حكى فيه عن اكتشاف بلاد سعيدة، فى الجانب الآخر من الكوكب، تعيش وفقا لأحكام العقل والذوق والفطرة السليمة، وتحكمها مؤسسات حكيمة وقوانين عاقلة.

وكلمة Eutopia (يونانية الأصل) معناها: المكان الفاضل، أما كلمة: Outopia فمعناها: لا مكان.. على أساس أن «اليوتوبيا» هى تصور خيالى يرسم فيه صاحبه مجتمعًا فاضلاً وحكيمًا وسعيدًا، إما بهدف «التخطيط» العملى لمثل هذا المجتمع على نحو ما فعل أفلاطون صاحب أقدم يوتوبيا لايزال يحفظها التاريخ فى كتابه المشهور: «الجمهورية»؛ أو بهدف الهروب من مجتمعه القائم الفعلى، إلى مجتمع خيالى «فاضل» على نحو ما فعل توماس مور نفسه.

وفى الفكر العربى لم تشتهر سوى «يوتوبيا» الفارابى التى تصورها فى كتابه: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، الذى مزج بين أحكام الشريعة وقواعد المنطق والعقل، وفقا لتصورات عصره وثقافته عن «المثل الأعلى» الاجتماعى والسياسى والأخلاقى.. ورغم أن «جمهورية» أفلاطون هى أقدم «نص» محفوظ لتصورات «اليوتوبيا»، فيبدو أن الفكرة أقدم عهدا بكثير، فأرسطو - تلميذ أفلاطون ونقضيه - يذكر نصًا قديمًا للمهندس والمفكر الاجتماعى هيبوداموس الأثينى (الذى كانت مهنته هى تخطيط المدن) وضع فيه تصورًا عن «يوتوبيا» تختلف عن جمهورية أفلاطون؛ كما أن الأسطورة الأوزيرية المصرية تتضمن تصورًا شاملاً عن مجتمع عادل وحكيم وعاقل ومنتج كان أوزيريس قد أسسه قبل أن يقتله أخوه «سيث» وقبل أن تسود الفوضى (النقيض الحقيقى للحكمة).

وبعد الفارابى (فى القرن العاشر) لم تشتهر أية يوتوبيات سوى ما كتبه توماس مور، إلى أن جاء القرن الثامن عشر فى أوروبا وأمريكا فبدأت تتكاثر

اليـوتوبيـات المختلفـة: مـدينة الشمس للإيطالى كـامـبـانيـلا، أو: الجنس القـادم للأمـريكى بالوير ليـتون، أو: رحلة إلى إيكاريا للفرنسى لويس كابيـه.. وكانت كلها تطمح لا إلى الهـروب من الواقع المتـردى ـ اجـتـمـاعـيًا واقـتـصـاديًا ـ وإنما كـانت تسـعى إلى التـخطيط لمجـتمـعـات فاضلة على أسس مثالية. وإلى الاتجاه نفسه، ينتـمى الاشـتـراكـيـون الأوائل، من اتبـاع سـان سـايمون الفـرنسـى وروبرت أوين البريطانى وغيرهما.

(٤٢٩) اليومى : العادى (The) Everday

منذ بدأ الكتاب الروائيون، الرومانتيكيون وتلاهم الواقعيون فى القـرن التاسع عشـر، تصوير الحياة اليومية لشخصيات عـادية فى رواياتهم، وراحوا «يشـحنون» تلك الوقـائع اليـومـيـة لأناس عـاديين تمامًـا بالدلالات «التـاريخـيـة» الكبـرى الاجتماعية والفلسفية والنفسية والأخلاقية وحتى السياسية، بدأ أيضًا عصر الفكر الذى ينشـغل بما تحـتويه تلك الوقـائع العـادية من مـثل تلك الدلالات على المستوى النظرى، وليس فقط على مستوى «التمثيل الفنى» الإبداعى. وحتى مع دخول كل مجتمعات الغرب – الصناعية المتطورة وبعض شرائح المجتمعات النامية – عصر: «مـابعد الحداثة» ومـا يصـاحبه عـادة من اضمحـلال «الفنون التـمثيلية» التى تسعى إلي محاكاة الصورة الخارجية – أو الباطنية – للواقع وظهـور الفنون والآداب غيـر التـمثيلية (التحليلية والتأملية والابتكارية) ومـاصاحبـها من فكر يتجاوز الصورة الخارجية للواقع، ويتجاهل الكليات الإنسانية متجهاً إلى جزئياتها ـ أو إلى مـاوراءها ـ نشـأ هـذا الاهـتمـام فى الأدب الروائى الغـربى قبل أن ينتـقل إلى الفنون التشكيلية ثم إلى العلوم الإنسـانيـة (الاجـتـمـاعـيـة) مع تعـاظم دور الطبقات الوسطى الاقتصادى والاجتماعى والسياسى والثقافى، ومع تطور المنابر الاعلامية التى تهتم بوقائع الحياة اليومية للناس فى المجتمعات التى بدأت عملية التـحـديث، ومع تطور النظم السـيـاسـيـة التي تعـتـمـد على الرأى العـام والنظم التعليمـية (للتعليم العام).. وكلها دوافع أدت إلى وارتبطت بتطور الأدب الروائى الذى امتزجت فيه خصائص الرومانتيكية العاطفية (غير خصائصها التى تدفعها

إلى الاهتمام بالغرائب والوقائع الخيالية أو البيانات المجهولة) مع خصائص «الواقعية» التصويرية (حتى فى رواية فلسفية مثل «فاوست» جوته، تمتزج صور وقائع خيالية وميتافيزيقية مع وصف حياة عمال الاصطبلات والموظفين البسطاء). ولكن مع تطور علم الاجتماع منذ منتصف القرن التاسع عشر أصبح الاهتمام بالأمور اليومية والوقائع العادية (ما نسميه هنا اليومى العادى) نقطة محورية تلتقى عندها علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا والنفس والتاريخ والفلسفة، حتى فى «نظرية المعرفة» إضافة إلى العلوم اللغوية (أو: اللغويات) الحديثة. وإذا كان علم الاجتماع فى بدايته - وبدايات الأنثروبولوجيا - قد اهتم فقط بوصف أشكال وسلوكيات «الناس العاديين» وأساليبهم فى نسج علاقاتهم ومؤسساتهم الاجتماعية (أى الأسرة والعائلة والقبيلة وعلاقات الجوار والقرابة وأساليب التدين والتعبد والتزاوج والميلاد.. ألخ) فالحقيقة أن تحول «اليومى» و«العادى» إلى مادة رئيسية لاستخلاص الدلالات الكبرى لم يبدأ إلا بظهور علم «التاريخ الاجتماعى» سواء علي أيدى مؤرخى الانقلاب الصناعى البريطانى (مثل إدوارد طومسون ـ مؤلف: تطور الطبقة العاملة الانجليزية) أو مؤرخى العصر التجارى وتوسع المدن الفرنسيين (مثل جورج لوفيفر وبروديل ـ ومدرسة الحوليات عمومًا) .. ولكن مع ظهور علماء الاجتماع من أتباع المدرسة الظاهراتية (مدرسة الماهية) مثل النمساوى الأمريكى ألفريد شوتز الذى تأثر أيضا بعلم الاجتماع الوضعى والتحليلى الأمريكى، أصبح: «اليومى» و «العادى» مصدراً لتوليد ـ أو لاكتشاف ـ قضايا الفكر الاجتماعى المعاصر الكبري، فتحول «الشائع» إلى «إشكالية» هى التى تستحق التحليل، مثل الكلام الدارج على الألسنة الذى أصبح الموضوع الرئيسى لعلم اللغويات المعاصر؛ كما أصبح سلوك الناس العاديين اليومى وأفكارهم هم السائدة وعلاقاتهم وممارساتهم هى المادة الأساسية التى يجب أن تخضع للتحليل من أجل فهم المجتمعات أو فهم التكوينات النفسية بدلا مما فعله الماركسيون (أصحاب المادية التاريخية وصراع الطبقات) الذين ركزوا على مجردات عامة (مثل: أدوات الإنتاج وقوى الإنتاج ـ أى العمال والعمل والتكنولوجيا ـ وعلاقات الإنتاج، ومثل الطبقات والدولة وجهاز الأسعار أو الشركات.. إلخ)

وبدلاً مما فعله «الفيبريون» أتباع ماكس فيبر الذين ركزوا على «المؤسسات» الهائلة (كالدولة أو الكنيسة) .. أو على فئات شاملة (كالموظفين أو الموظفين.. إلخ).

وقد أدى انتاج مفكرين من نوع بيير بورديو اليسارى أو ميشيل فوكو المابعد بنيوى فى فرنسا - أو ايرفينج جوفمان وهارولد جرافينيكل فى الولايات المتحدة وبريطانيا - إلى تحول جذرى فى اهتمامات واستنتاجات العلوم الاجتماعية المعاصر: تحول يؤدى إلى اكتشاف أهمية «صغائر الأمور» التى تتكون منها حياة الناس العادية، وتأثيرها الحاسم فى صنع التحولات الكبرى فى التاريخ (فى مشهد مهم من مسرحية الألمانى المعاصر الكبير بيتر فايس: «مارا - صادا» التى تجرى أحداثها أثناء الثورة الفرنسية الكبرى، يتحدث «الثوار» عما دفعهم إلى الثورة: أحدهم كان دافعه هو حاجته إلى حذاء مريح، والثانى كان دافعه أنه لايستطيع شراء سوى السمك الفاسد، والثالث كانت زوجته القبيحة القاسية هى السبب، ولم يكن بينهم من يعرف شيئًا عن أفكار القادة الثوريين النارية عن ظلم نظام الطبقات والنبلاء).

ومع ذلك.. فإن الفكرة الأساسية لدى كل المفكرين- من كل التخصصات العلمية - الذين اشتغلوا باليومى والعادى، فكرة أكثر عمقا ودقة مما يبدو للكثيرين: فاليومى والعادى ينبغى فهمهما فى إطار فهم كل من «العقليات» السائدة أو المفاهيم وأساليب التفكير الشائعة، وقواعد السلوك الحاكمة المرتبطة بكل من التراث، أو الموروث والتقاليد والأعراف خضوعا لها أو تمردًا - خروجًا - عليها، ونوع ومستوى الثقافة المادية ومدى تطورها. ورغم أن اليومى والعادى يبدو أن نقيضا للشعائرى والطقسى (المرتبطين بمناسبات بعينها)، فإن اليومى والعادى قد يصبحان شعائر وطقوسًا فى لحظة بعينها.

قائمة المراجع

وردت فى المتن عناوين بعض المراجع وأسماء مؤلفيها. وتضم القائمة عناوين أكثر مالم يرد فى متن ومواد المداخل من المراجع.

أولاً : المراجع العربية

(١) علم الاجتماع الثقافى ومشكلاته. الشخصية فى البناء الاجتماعى: د. قبارى محمد إسماعيل، منشأة المعارف/ الإسكندرية ١٩٨٢ .

(٢) منهج الفن الاسلامى - محمد قطب - دار القلم ، القاهرة، بدون تاريخ .

(٣) تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ج. دى بور - ترجمة: محمد عبد الهادى أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر / القاهرة / ١٩٥٤ .

(٤) فجر الاسلام (ج ١) - أحمد أمين (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٢٨ .

(٥) ضحى الإسلام (ج١ ، ٢) - أحمد أمين (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٣٣ ، ١٩٣٤ .

(٦) الفكر العربى فى معركة النهضة، أنور عبد الملك (ترجمة بدر عرودكى) دار الآداب / بيروت / ١٩٧٤ .

(٧) المذاهب الإسلامية - محمد أحمد أبو زهرة (سلسلة الألف كتاب / ١٧٧) القاهرة / بدون تاريخ .

(٨) تكوين العقل الحديث - ج . هـ . راندال (ترجمة جورج طعمة ، دار الثقافة / بيروت) ١٩٥٥ .

(٩) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد / محمد عاطف العراقى / دار المعارف / القاهرة / ١٩٦٧ .

(١٠) رسائل إخوان الصفاء - تصحيح: خير الدين الزركلى . تقديم: طه حسين - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة - ١٩٢٨ .

(١١) المقدمة - عبد الرحمن ابن خلدون - دار التحرير - القاهرة - ١٩٦٦ .

(١٢) مروج الذهب - المسعودى - دار التحرير / القاهرة / ١٩٦٦ .

(١٣) الخطط - المقريزى - دار التحرير / القاهرة / ١٩٦٦ .

(١٤) العقد الفريد - ابن عبد ربه (صححه أحد أفاضل العصر) - على نفقة محمود أفندى شاكر الكتبى - القاهرة - ١٩١٣ .
(١٥) الانسان ذو البعد الواحد - هربرت ماركوز - ترجمة : جورج طرابيشى (دار الآداب/ بيروت) ١٩٦٩ .
(١٦) العقل والثورة (هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية) : هربرت ماركوز - ترجمة: د. فؤاد زكريا (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر : القاهرة ١٩٧٠).
(١٧) عصر الأيديولوجيا - هنرى إيكون - ترجمة: محيى الدين صبحى - وزارة الثقافة السورية - دمشق - ١٩٧١ .
(١٨) الثورة والفن فى القرن العشرين - يورى دافيدوف / ترجمة : سامى الرزلز - دار الثقافة الجديدة - القاهرة - ١٩٧٨ .
(١٩) وراثة وتطور السلوك: لى. إرمان؛ بيتر بارسونز . ترجمة: د. أحمد شوقى حسن؛ د. رمزى على (ماكجروهيل - الرياض - دار المريخ . ١٩٨٣) .
(٢٠) الحب والحضارة : هربرت ماركوز ـ ترجمة: مطاع صفدى ـ دار الآداب ـ بيروت ١٩٧٠ .
(٢١) معذبو الأرض - فرانز فانون: ترجمة: سامى الدروبى؛ جمال الأتاسى، دار الطليعة، بيروت / ١٩٦٦ .
(٢٢) ماركسية القرن العشرين - روجيه جارودى، ترجمة نزيه الحكيم، دار الآداب، بيروت / ١٩٦٧ .
(٢٣) المادية والثورة - جان بول سارتر - ترجمة: عبد الفتاح الديدى. دار الآداب - بيروت / ١٩٦٥ .
(٢٤) سوسيولوجية ثورة - فرانز فانون - ترجمة: ذوقان قرقوط / دار الطليعة - بيروت / ١٩٧٠ .
(٢٥) الثورة والثورة المضادة - هربرت ماركوز - ترجمة: جورج طرابيشى. دار الآداب / بيروت / ١٩٧٣ .
(٢٦) ثورة الأمل - إريك فروم - ترجمة: ذوقان قرقوط: دار الاداب / بيروت / ١٩٧٣ .
(٢٧) الفن والمجتمع عبر التاريخ (جزءان) - آرنولد هاوزر - ترجمة :د. فؤاد زكريا. دار الكتاب العربى للتأليف والنشر + الهيئة العامة للطباعة والنشر: القاهر: ١٩٦٧ - ١٩٦٨ .
(٢٨) معنى الفن ـ هربرت ريد ـ ترجمة : سامى خشبة، الهيئة المصرية للتأليف والنشر ١٩٦٨ .
(٢٩) النقد الفنى - جيروم ستولنيتز - ترجمة: د. فؤاد زكريا (ط٢) - الهيئة المصرية العامة للكتاب / ١٩٨١ .

(٣٠) التطور فى الفنون – توماس مونرو – ترجمة محمد على أبو درة وآخرون، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر / ١٩٧١ .

(٣١) الفلسفة والفيزياء (جزءان) – د. محمد عبد اللطيف مطلب – دائرة الشئون للثقافة والنشر – بغداد – ١٩٨٥ .

(٣٢) فلسفة كارل بوبر، منهج العلم – منطق العلم – د. يمنى طريف الخولى – الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٨٩ .

(٣٣) الحرية الإنسانية والعلم – مشكلة فلسفية – د. يمنى طريف الخولى – دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٠ .

(٣٤) مشكلات الفلسفة – د. ماهر عبد القادر محمد على – دار النهضة العربية / بيروت / ١٩٨٥ .

(٣٥) فلسفة العلوم – المنطق الاستقرائى – د. ماهر عبد القادر محمد على – دار المعرفة الجامعية / اسكندرية / ١٩٩١ .

(٣٦) فلسفة العلوم – المشكلات المعرفية – د. ماهر عبد القادر محمد على – دار النهضة العربية / بيروت / ١٩٨٤ .

(٣٧) فلسفة العلوم، تركيب الثورات العلمية (توماس كون) – ترجمة: د. ماهر عبد القادر محمد على، دار النهضة العربية / بيروت / ١٩٨٨ .

(٣٨) التطور المعاصر لنظرية المنطق – د. ماهر عبد القادر محمد على / دار النهضة العربية، بيروت / ١٩٨٨ .

(٣٩) نقد النقد – تزفيتان تودوروف – ترجمة: د. سامى سويدان – دار الشئون الثقافية – بغداد – ١٩٨٦ .

(٤٠) اللغة العربية والحاسوب – د. نبيل على – تعريب (الكويت) ١٩٨٨ .

(٤١) الفلسفة الألمانية الحديثة – روديجر بوبنر – ترجمة: فؤاد كامل – دار الشئون الثقافية العامة – بغداد – ١٩٨٧ .

(٤٢) المعنى الأدبى – من الظاهراتية إلى التفكيكية – وليام رايلى – ترجمة: د. يونيل يوسف عزيز – دار المأمون – بغداد – ١٩٨٧ .

(٤٣) عصر البنيوية – من ليفى شتروس إلى فوكو – إديث كيرزويل – ترجمة: د. جابر عصفور – دار آفاق عربية / بغداد / ١٩٨٥ .

(٤٤) الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى – د. جابر عصفور – دار المعارف / القاهرة / ١٩٧٤ .

ثانياً : المراجع الأجنبية

(1) In Search of Human Nature (The Death and Revival of Darwinism in American Social Thought.) Carl. N. Degler., - Oxfo. Uni P. 1991.

(2) The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature - Ihab Hassan. The Uni. O. Wisc P. secd, ed . 1982.

(3) Ways of knowing (the Reality Club): (Editor: John Brockman - Prentice Hall Press) 1991.

(4) Wilhelm Dilthey:-The Critique of The Historical Reason - M. Ermarth (N. Y. Uni. p. 1978)

(5) Education Through Art - Herbert Read - (Faber) 1945 - Revised Edit. 1956.

(6) Philosophy, Science and the sociology of Knowledge: I. F. Horowitz, with forward. By Robert Kuhn. 1976. Greenwood Press.

(7) the Logic of Scientific Discovery: K. R. Popper. Harper Torchbooks. 1968.

(8) The Structure of Scientific Revolution: Th. Kuhn. The Uni. of Chicago Pr. 1970.

(9) Encyclopedic Dictionary of The Sciences of Languages: Oswald Ducrot (and) Tzvetan Todorov: Johns Hopkins Uni. Press. 1983.

(10) Philosophy and The Modern Mind: Elie M. Admas. Uni. P. Of America. 1985.

(11) Visions and Blueprints: E. Timms (and). P. K Callier. Introduction by Raymond Williams. Manchester Uni. P. 1988.

(27) Marxist Philosophy: V. Afanasayev. Progress. Moscow, 1965.

(28) Historical Materialism. Basic Problems: (Ed. By Glejerman and Kursanov) Progress. Moscow. 1968.

(29) Social Psychology and History: B. Porshonov. (Progress). 1970.

(30) Marx. Engels. Marxism-F. Lenim (Progress) 1965.

(31) The German Ideology. K. Marx and F. Engels. (Progress) 1968.

(32) Language and Social Context: Edi. By: P. P. Giglioli. Penguin. 1972.

(33) Semantics-: Geoffrey Leech. (Pelican). 1978.

(34) Art and Social Life: G. Plekhanov (Progress) 1957.

(35) Problems of The Development of The Mind.: A. N. Leontyev. (Progress) 1981.

(36) Humanity and Modern Sociological Thought.: Ed. By: R.P. Cuzzort (Holt. Reinhart. N. Y). 1969.

(37) Margins of Philosophy. J. Derreda. (Tran. By. Alan Bass). Uni Chic. P. 1981.

(38) A Barthes Reader. (Texts) Ed and with an introduc. By Susan Sontage. (translated by Hill and Wang. N. Y.) 1982.

(39) The Mirror and the lamp: M. H. Abrams. (Oxf. Univ. Press). 1981.

(40) A Dict. of philosophy. Ed Cons. Antony Flew. (Pan Books) Macmillan pr.) 1979.

(41) A Dict. of Philosophy- A.R. Lacey. (Routledge & Kegan) 1980.

(42) The Social Science Encylo. Edi. By Adam Kuper & Jessica Kuper. (Routledge) 1985.

(43) A New Dict. of Sociology. Edi. By G. Duncan Mitchell. (routledge & Kegan) / 1981.

(12) The Archeology of Knowledge (and) The Discourse On Language. M. Foucault. (Tran. By A. M. Sheridan Smith) Pantheon Books, 1972.

(13) The Politics of Interpretation: Ideology, Professionalism and The Study of Literature: D. c. Hogan. Oxf Uni. Press. 1990.

(14) The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art: J. Clifford Harv. Univ. Press 1988.

(15) The world Revolution of Westernisation.: Theo. H. Van Laue. Oxf. Uni. Press. 1982.

(16) Explanation In Social History: Chris. Lloyd. Basil Blackwell Books. 1986.

(17) Sociology (Text-Book): Jan. Robertson. Warth Publica. 1987.

(18) Structural Sociology: Edi. By Ino Rossi-Columbia Univ P. 1982.

(19) All That is Solid Melts Into Air: The experience of Modernity; M. Berman. (Simon & Schuster P.) 1982.

(20) 20 th Century Philosophy: The Analytic Tradition: M. Veitz. (Free P.) 1966.

(21) Structuralism: Jean Piaget (Trans. by Cha. Maschler). (harper Colo. Books). 1970.

(22) Ferdinand de Saussure: Jonathan Culler. (Penguin) 1976.

(23) Michel Foucault. The will to the truth.: Alan Sheridan (Tavistock Pub.) 1980.

(24) On Noam Chomsky-Critcal Essays. Edi. By: Gilbert Harman. (The Uni. of Massa. P) 1974.

(25) Man in Marxist Theory, and the Psychology of Personality: Lucien Seve. (The Harvester Pr. Sussex. Humanities Pr. N. J.) 1987.

(26) Symbols Around Us.: Sven. T. Achen. (Van. N. R.) 1981.

(57) Towards a literature of knowledge. J. Mc-Gann. Uni Chic P. 1989.

(58) The Public Intellectual. Ed. By: Helen Smoll. Blackwell, oxford, 2002.

(59) Rethinking the Frankfurt School-Ed By Jeffrey T. Nealon and Caren Irr. N.y State uni. Press. 2002.

(60) Habermas's Critical Theory of Society; Jane Braaten. N.y State uni. Press 1991.

(61) Culture In the Communication Age. Ed. By: James Lull; Routledge; 2001

(62 Habermass and the Unfinished Project of Modernity. Ed. By: Maurizio d'Entreves and Seyla Benhabib. Polity Press; 1997.

(63) Social and Cultural Anthropology: The Key Comcepts. Nigel Rapport and Joanna Overing. Routledge; 2000.

(64) An Introductory Guide to Cultural Theory (and) Popular Culture; John Storey; Uni of Georgia Press. 1993.

(65) The Constitution of Society; Anthony Giddens. Uni. of California.
Berkely and. L. A- 1987.

(66) National Cultures and The New Global Systems; Frederick Buell; The Johns Hopkins Uni. P. 1994.

(67) The Media and Modernity: A Social Theory of the Media; John B. Thompson. Stanford Uni: P. 1995.

(68) Culture and Critique; Ters Paul Surber; Westview- p, 1998.

(69) Ideolagy and Modern Culture; John Thompson. Stanford Uni: P. 1990.

(44) A critical Dict. of Psychoanalysis- Charles Rycoft. (Penguin). 1968.

(45) The Fontana Dict. of Modern Thought- Edit. By Alan Bullock & Oliver Stallybrass. (Fontana & Collins). 5th Imp.1983-1981. Revisd and Published As: The Harper. Dict. Of modern thought with collaboration of Stephen Trambleg. (Garper of Row. V.Y. 1988.

(46) A Dict. of Philosophy. Edi: By. M. Rosenthof & P. Yudin. (Progress-Moscow) 1967.

(47) Dict. of Asian Philosophies: St. Elmo Nauman JR. (Routledge & Kegan)). 1979.

(48) Mythologies of the world: Rhoda A. Hendricks. (MC- graw Hill) 1982.

(49) A Dict. of philosophy. Edi. M. Rosenthal & P.Yudin. (Progress- Moscow) 1967.

(50) The Fontana Dict. of Modern Thinkers: Edi. By: Alan Bullock & R. B. Woodings (Fontana) 1983 - 1990.

(51) The Balckwell Encyc. of Political Thought. Edi. By: David Miller; Janet Caleman; William Conolly; Alan Ryan (Blackwell). 1987.

(52) Dict. of Modern Culture. Edi, By: Justin Wintle. (ARK). 1984.

(53) A Dict. of American Philosophy. St. Elmo Nauman. Jr. (Littlefield and Adams). 1974.

(54) Dict. of World Literature. Edit. By. Joseph T. Shipley. The Philosophical library. N. Y. 1st. Ed. 1943 (2nd Ed. 1982).

(55) Cultural Changes in Developing Countries: O. Dreyer. (Progress, Moscow) 1976.

(56) The Postmodern Condition - A Report on Knowledge. J. F. Lyotard Tran. By: G. Bennington, B. Massumi-Uni. Mins. P. 1979.

طبع بشركة مطابع المدينة ش.م.م
ت : ٣ / ٢ / ٥٢١٨١٦١

ستظل القراءة هى المظلة الرئيسية
للبناء الروحى والفكرى والوجدانى
للإنسان، والثقافة هى بكل المقاييس
أفضل استثمار لبناء مجتمع المستقبل
و«ثقافة السلام» هى الضمان الأكيد
لإرساء دعائم الأمن والسلام الاجتماعى،
والتسامح ومكافحة العنف، ونشر العلم
والمحبة والإخاء والديمقراطية،
والتواصل مع الحضارات الأخرى.

سوزان مبارك

٣جنيه

مهرجان القراءة للجميع
مكتبة الأسرة ٢٠٠٦
الهيئة المصرية العامة للكتاب